

بمجة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

”الجزء الأول“



تمثال أرسطوطاليس المحفوظ في رومة في سراي إشرابادا

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى ساتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٣ - ١٩٢٤ م

فهرس

الحزء الأول من علم الأخلاق

صيفة

مقدمة بارتلمى سانتيلير (مترجم أرسطو من اليونانية) : التهج الذى يجب أن يسلّك

فى علم الأخلاق - القضايا المسئلة التى عليها يتأسس - النتائج المحققة لتلك القضايا

البيكولوجية - تطبيقات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة

الأخلاقية - أفلاطون - فى أن نظريته هى أهم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى

سقراط قد حلّ جميع المسائل الأصيلة التى تتعلق بطبع الإنسان وما قدوله على طريقة تكاد

تكون معصومة من الخطأ - فى أن هذا المذهب جميل وحقى أبدا - أرسطوطاليس -

الموافقات والفرق بينه وبين أفلاطون - أنه اتخذ فى اعتباره السعادة هى الغرض

الأسى للحياة - إضاح نظرية الأرساط والدفاع عنها - صور أخلاقية - النظريات العجبية

للعدل والصدقة - الرواقية اليونانية - قيمتها - عيوبها - "كنت" أكبر الأخلاقيين

المأثرين - قصوره - لا أدركه - قيمة مذهبه - اعتبارات على الأدب العلى مطبقة

على هذا القرن (التاسع عشر) ١

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعها - اختلاف الفايات التى تبغيها

ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلى - رضة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن

يعلّمنا إياها - مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم - فى أن الشباب قليل الصلاحية

لدرس السياسة ١٦٧

الباب الثانى : فى أن الغرض الأسى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء

فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأرجحها - تحالف الأنماط

من جهات الصدور عن المبادئ أو الالتواء إليها - المره يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى

يعيشها ، فالبحت عن الذات كاف فى نظر العالمى ، وحب المجد نصيب الطبائع الراقية وكذلك

حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة ... ١٧٥

فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب "المثُل" لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوريون أو "إسقليدس" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - سمويات هذا التمييز - أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درجه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ... ١٨١
- الباب الرابع : الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان ، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيطرة بالفضيلة ... ١٨٩
- الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا نقص قصدا لا مناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتمس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ ... ١٩٦
- الباب السادس : التذليل على صحة حد السعادة الذي عرض آخرا - لإدراك هذا التعريف إدراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التي يحملها عليها العوام - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسييرها الفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهي توابع ضرورية لها على ما يظهر ... ١٩٨
- الباب السابع : السعادة ليست معلولة للصادقة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى إليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجسد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟ ... ٢٠٤
- الباب الثامن : لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة ، وليس شيء أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها - إن المحن تقوى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون بالنسبة اليه - بشاشة الحكيم وثبات خلفه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين ... ٢٠٩

من علم الأخلاق

صحيفة

الباب التاسع : في أن حظ أولادنا وأصدقائنا حثرتنا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا
نهتم بشؤونهم - طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضا بعد أن يخرج من
الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الخفة ٢١٤

الباب العاشر : أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحنا - في أن طبع الأشياء التي
يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبعي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن
إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوركس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ،
لأنها أيضا المبدأ والملة للتغيرات التي نرغب فيها بسعيها للوصول إلى السعادة ٢١٦

الباب الحادي عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي تؤتيها - الفضيلة
هي الموضوع الأصلي لأعمال الرجل السياسي - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون
قد درس النفس الإنسانية - الحدود التي ينبغي أن نحددها هذه الدراسة - الاستشهاد
بالنظريات التي تفرها المؤلف على النفس في مؤلفاته المذهبية - جزآن أصلان في النفس أحدهما
غير عاقل والثاني ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل إلى جزأ حيواني ونباتي بعض ، وإلى جزء
يمكنه أن يطيع العقل وإن كان لا عقل له - تقسيم الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل
أخلاقية ٢١٩

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

الباب الأول : في تمييز الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تتكون
إلا بواسطة المادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحملها إلى ملكات محددة
معية بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فإن المرء لا يتعلم إحسان الفعل إلا بأن يفعل - الأهمية
القصور للعادات ، فينبغي أن يعتاد الإنسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى ٢٢٥

الباب الثاني : إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن
يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الختمى للتفاصيل التي يتدخل فيها -
ضرورة الاعتدال - كل إفراط أو أكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة ٢٢٩

فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : لكي يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات الذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر - حكمة اخلاطون - في تأثير الذة والألم في الفضيلة تأثيرا عظيمًا - حسن التصرف أو سوءه في الذة والألم هو مناط التميز بين الناس - علماء الأخلاق والديانة يجب أن يشتقوا كلامها على الخصوص بالذات والآلام، وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف ... ٢٣٣
- الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتي أفعال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم، والارادة، والثبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لعوام الناس في التفلسف وفي إثبات الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية في ذلك ... ٢٣٧
- الباب الخامس : النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات، والخواص، والعادات - حد الشهوات والخواص - الفضائل والذائل ليست شهوات، وليست كذلك خواص ولكنها عادات ... ٢٤٠
- الباب السادس : في طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو رفاء هذا الشيء وتماحه - فضيلة العين وفضيلة الحضان - حد الوسط في الرياضات - الوسط الأخلاقي أصعب في إيجاد - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التفریط في وجدانات الانسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق بأرادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط - استثناءات ... ٢٤٣
- الباب السابع : تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجبن - الاعتدال وسط بين الفجور والخمود - السخاء وسط بين الإصراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين إفراط وتفريط لم يعط لكلهما اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين التفتيح والتعدي - البشاشة وسط بين السخوية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية ... ٢٥٠
- الباب الثامن : التضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التي هي الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الاتزمنة عن الوسط الذي يفصلهما - في بعض

من علم الأخلاق

صحيفة

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالإفراط وتارة يقترب
الطرف بالتعريط - التهور أقرب إلى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخود (عدم الحساسية)
أقرب إلى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء
والثاني من ناحيتنا... ٢٥٨

الباب التاسع : في صعوبة أن يكون الإنسان فاضلا ، ونصائح عملية لإحابة الوسط الذي فيه
تختصر الفضيلة - دراسة الميول الطبيعية التي يشعر بها الإنسان في نفسه والاتجاه إلى الطرف
المضاد - وسيلة معرفة تلك الميول - ضرورة مقاومة اللذة - عدم كفاية النصائح مهما
كانت محكمة - يلزم أن يتعود الإنسان إثبات العمل ٢٦١

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية - تعريف الاختيار
والاختيارى - في نوعي الاختيارات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء
الاختيارية - أمثلة مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء - في أن
الموت أثر من بعض الأفعال : " الأليميون لأوريفيد " - تعريف عام للاختيارى
والاختيارى - اللذة والتخير لا نكرهاتنا - لأن يأخذ الإنسان نفسه باللائمة أعدل غالبا
من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية ٢٦٥

الباب الثاني : تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء اللاإرادية - الأشياء اللاإرادية
بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين إتيان الفعل
بسبب الجهل وبين إتيانه دون أن يعرف الفاعل ما ذا يفعل - أمثلة مختلفة - حد الفعل
اللاإرادى - الأفعال التي تدفع إليها الشهوة أو الرغبة ليست لاإرادية ٢٧٠

الباب الثالث : نظرية الاختيار الأدبى أو القصد - لا يمكن أن يشبه بالرغبة ولا بالشهوة
ولا بالإرادة ولا بالفكرة - التشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار
الأدبى يمكن أن يشبه بالتفكر الذى يسبق عقد نياتنا... ٢٧٥

فهرس الجزء الأول

صفحة

الباب الرابع : في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة ... لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استعدادها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نعلمها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هومبروس" - الحجة الأخير للاختيار الأدبي ... ٢٨٠

الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل إلى الحق في جميع الأحوال ... ٢٨٦

الباب السادس : الفضيلة والرذيلة إراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المفسنين وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية ... نحن نتصرف في عاداتنا ، فعلينا أن نعلمها خفية أن نجرنا إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادية كذائل الروح ، وفي هذه الحالة هي كذلك محل للوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعي محض - أنها تنبع من العادة التي تؤولنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة ... ٢٨٩

الباب السابع : في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور - تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه ، لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف - أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب - جمال الموت في سبيل المجد ... ٢٩٧

الباب الثامن : مواضع الخوف - غرور بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيا العقل - حد الشجاعة الحققة - إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السليون - الرجل المتهور - الصلف - الجبان - نسب الشجاعة إلى التهور وإلى الجبن - الانتحار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص ... ٣٠٠

من علم الأخلاق

صحيفة

الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية - أبطال
 "هوميروس" - الجنود المطيعون خوفاً من رؤسهم - (٢) شجاعة الخبرة - قائدة الجند
 المدربين على الحروب - الجند هم غالباً أقل إقداماً من أهالي المدينة - واقعة هرميوم -
 (٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب - لو كان في الغضب تدبير لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة
 التي تأتي من الثقة بالنجاح - الإقدام والثبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل
 وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون -
 الفضيلة على العوم تقتضي ضحايا ومجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ٣١٣

الباب الحادي عشر : في الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها
 فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في لذات البصر والسمع ، ولا يكون في لذات الشم
 إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللس على
 العوم - مثل "فيلوكسين الأركسي" - خلق عدم الاعتدال الذي هو خلق مزرور وحشي
 مع - عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللس إلا في بعض أجزاء البدن ٣١٦

الباب الثاني عشر : بنية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية -
 يخطئ الإنسان نادراً في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب في الشهوات الخاصة
 بالانتهالك فيها على أوضاع قليلة الملائمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفاً منه في اللذات -
 عدم الشعور أمام اللذائذ هو شيء نادر وليس من الإنسانية في شيء - ميزات الإنسان
 المعتدل حقاً ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه
 أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلبها الإنسان بالطبع - عدم اعتدال
 الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل
 يجب أن يخضع إلى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ٣٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

لما اتجهت الميول العامة ، منذ زمان ، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية ، إرضاء لأطماع الطلبة العلمية ، وإتماماً لبرامج التربية المصرية ، فكرت في أية مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية ، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمتلا في الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأول جديداً في معاهدنا الدينية ، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصاً الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات ابن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغلت في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين ، واشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفي الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلي مذهب المشائين حتى في أوروبا نفسها من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر . وتآلف بذلك من مجموع بحوثهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية . وهذه الفلسفة العربية قد أنتشرت فى مصر وفى جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصيغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فالتنا لا تزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا تزال نرى آثارها ظاهرة جده الظهور فى دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، فى تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تألف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة أرسطوطاليس . فى الجاهلية كان الآراميون هم العنصر السائد فى الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والحزيرة ورثوا من الآراميين شيئاً من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة إلى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمى فى الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهوراً واضحاً وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية وأشتدت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف في اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصودا على كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها، وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشرحها ففهمها العرب أكثر من غيرها، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطوطاليس طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عتمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية، أم باللاتينية، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير العصري الذي أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها، رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة، أو عبارة أصرح، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض، هو في بلادنا الآن أنزل جدا مما كان عليه في أول النهضة الأوربية الحديثة (الرئيسانس) .

لست أعني بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس
 إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط
 حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المقتضيات لما كان
 علينا أن نعي بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول
 خالدة ما حلتها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح
 مجدها العلمي حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدنية المستقبلية على الفرض الذي افترضه
 بارتلمي ساتيلير ، إذ افترض أنه إذا أغارت أم بربرية أيا كانت على هذه المدنية
 الحديثة فاودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟
 أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "لينتير" أم الى "ديكارت" ؟ كلا !
 على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذي اليه رجعت العرب
 واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفي مثل هذه الضرورة .
 وفي الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلماً في نوع خاص من العلوم دون
 سواه ، بل هو معلم في الفلسفة ، معلم في العلوم ، معلم في الآداب ، فهو كما لقبته العرب
 « بالمعلم الأول » على الإطلاق ، وكما وصفه دنتي ، في مجيده ، بأنه « معلم الذين
 يعلمون » . قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات
 وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال قولتير :

« أرسطوطاليس ، أي رجل هو ! يخط قواعدها (التراجيديا) باليد ذاتها »
 « التي يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتي بها كشف ، »
 « بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة حججها الكبير ! أفيستطيع المرء ألا يعجب بأرسطو »
 « وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو في أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذي يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »
 « مأساة ؟ لقد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هي »
 « المرشد الخفي للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التي وضعها لا تزال الى »
 « اليوم هي قواعد خير المؤلفين عندما » .

أما في الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها
 الى الآن واتخذ له أسلوبه الذي لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم
 طريقته وهي المشاهدة التي كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .
 كلا ! بل المشاهدة هي نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليه وألح فيه واستعمله
 في كل بحثه وتأليفه ؛ قال في " كتاب السياسة " :

" فلا ينبغي أن يُطلب الضبط من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون
 في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس^(١) " .

وقال في " السياسة " أيضا :

" وهنا ، كما في كل موطن آخر ، الصعود الى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها
 هو آمن طريق للمشاهدة^(٢) " .

من أجل ذلك اعترف " أوغست كونت " إمام الفلسفة الوضعية بأن
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعي)
 الى طورها الوضعي^(٣) ، وتبعه في ذلك فلاسفة الاسكتندرية .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة بارتلي سانتاير طبعة باريس
 سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارتلي سانتاير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال " كنت " نفسه : " لقد لبث المنطق
ألفى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس " . وألف
فى البسيكولوجيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا (الشعر) .
وأحسن تقرير " الخطابة " بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه
الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسيولوجيا
(علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأمر
الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :
« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »
« الواجب على أن أتوه بادی بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسته » »
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »
« الموضوع ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »
« دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »
« كانت المشاهدات السياسية محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدا ، يكون فى الحق »
« من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »
« كتابا جليلا كهذا ، ووجه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [وإلى اليوم لا تزال أرقى العقول تستفيد من قراءته] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »
 « بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »
 « ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى الحجج »
 « لم يطلها فى مثل هذه المسألة أى بحث آخر إلى الآن ، بل ندر ما يساويها^(١) . »

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فإنه قد ابتدع المتيورولوجيا
 (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق ، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى إلى آخر ما
 سدد كره عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قولة بارتلمى ساتيلير : ” إن
 أرسطوطاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن “ .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بأراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم
 إلحادا إلى أشدهم تدنسا ، ومن الفيلسوف الوضعى إلى الشاعر والأديب ، ليرى الذين
 فتنهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحد لا يفوت
 عليهم شيئا كثيرا ، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك
 أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدمناها وانى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيها ،
 نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من
 بياناتها العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والأختراعات
 المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو آخذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على
 المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . ولذلك أعترفت أن

(١) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أُنقل منها إلى العربية أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولاً وأعجل فائدة .

ليتنى كنت أعرف اليونانية فأُقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامى أرسطو . ولكنى من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التى نقلها الأستاذ « بارتلمى ساتهلير » من اليونانية مباشرة . لأنه مكث طويلاً معلم الفلسفة اليونانية في « الكوليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى استكشف حديثاً . ولأن ساتهلير قد علق تعليقات متصلة ممتعة ينتفع بها المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنى كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلمى ساتهلير لأنها هى وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنسي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقى وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونياً لا أرسطوطالياً . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يفرق الكتاب الأصل في المقدمات . ونقتصر في هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونهوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عظماء الرجال بل هى كمثلها أو تزيد في تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التى هى

بالسمر أشبه . سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .
 ففهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة . وتحلمهم شهوة البغض
 لمن يبغضون على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وهؤلاء وهؤلاء قد
 لا يعجزهم أن يفتروا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلفقونها
 ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بما يسطرون .
 ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن النية يروي الوقائع على ما وصلته . وبذلك
 يعوش الكذب زمنا ما حتى يبطله التحقيق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه
 لأهم الأغلاط من هذا القبيل كل في موضعه ، معتمدين على ما استخلصه المحققون
 في عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة
 ورجحوا ما ثبتت صحته منها . حتى تخلص ، بقدر الإمكان ، سيرة المعلم الأول مما
 أدخل عليها متقصوه ظلما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .
 وما كان أرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة في مؤلفاته الخالدات
 ونفوذ تعاليمه في القرون وبقائها على النقد أجدي في باب المدح من كل الأساطير .
 لم يكن أرسطو ، كما قيل ، نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "نيقوماخوس"
 من ولد إسقليادس . وأمه "فايستيس" أو "فايستاس" يتصل نسبها بإسقليادس
 أيضا ، كما رواه ابن النديم عن بطليموس الغريب^(١) . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا
 وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال هملن في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان بياريس سنة ١٩٢٠
 «ونحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القرائن المختلفة
 على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر» .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطليموس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن نيقوماخوس كان طبيبا لفيلبس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "أمتاس" الثاني وطيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب أمتاس ابن أخى فيلبس والذي خاعه هذا الأخير من الملك" . وهذا القول يخالف للواقع ، فإن أمتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أعني بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أى سنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أبلودور الآيوني" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبلودور قد استنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفي في السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أبلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكزة "أوميلوس" الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوق بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه الرواية في عدم صحتها ما رواه آبن أبى أصيبعة عن بطليموس الغريب أن أرسطو توفي وهو آبن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله آبن النديم من أن أرسطو توفي وله ست وستون سنة . وكذلك إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس للملك آمينتاس الثانى مدعاة إلى أن ينشأ ابنه أرسطوطاليس فى بيت الملك مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما فى السن وأنعمدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده ابنه الإسكندر . وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئا عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثرى صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره نسافر إلى آثينا فى طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأداه إليه فى شخص ابنه " نيقانور " إذ كفله وذكر فى وصيته أمر تزويج ابنته " فتياس " منه . وفى رواية ابن أبى أصيبعة عن بطليموس : يقال إنه لما توفى " نيقوماخوس " أبوه أسلمه برقسانس وكمل أبيه وهو حدث إلى " فلاتن " .

ومهما يكن من شىء فلا شبهة فى أن تربيته الأولى فى بيت الملك كان لها تأثير فى حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات الشريفة التى هى ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينم عليه سلوكه وكثير من تعابيره فى علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظائمهم .

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد آثينا سنة ٣٦٧ ق م فى طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم فى بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل الفسطائية وأقبل الشبان من كل فج على " الأكاديميا " يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسى الذى كان ، فى عرف الأساطير ، من ولد « أبللون » والذى كانت النحل تأتى لتصب جناها تحت لسانه ، ذلك هو أفلاطون الذى طابت نفسه عن

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ، ج ٣ ص ٩٦ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية فجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمع بيانه وثقل احتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذي يسطره ولسانه هو الذي يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذي اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد في الدنيا والسعي إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه ، على ما يظهر ، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ في صقلية ، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ قانتسب أرسطو إلى الأكاديميا . والظاهر أن هذه الفترة هي التي اتخذها "طلياروس" و "أبيقور" ظرفاً لانتقاصهما إياه . فقد روى "أرسطقليس" المسني ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئاً مما يرويه ، أن طلياروس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته أضطر إلى دخول العسكرية فلم لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عند أفلاطون . قال هملن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجاء معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوماً في الفقر والبؤس بل ولد في سعة ونشأ في سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة في وصيته التي يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة في أسطاغيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو ، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مئة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع في خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القراء" و "عقل المدرسة" وكان يثني على اجتهاده واندفاعه في التحصيل حتى قال عنه « إنه في حاجة إلى اللجام لا إلى المهماز »

وربما كان اعتماد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التي تناقلها المؤرخون حتى نخرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفسطانيس الملك ، وكان أسم أبنه »
 « نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتما قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لأبنه نطافورس وأمر »
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلفا قليل الفهم بطيء »
 « الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »
 « نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساء غدا ولا يعبر حرفا »
 « واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقي إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »
 « في صدره ويعي ذلك مرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »
 « سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من

أمتحان ابن الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب ابن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من أثينا ، وكانت أثينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فيأمر أفلاطون بتعليم ابنه ، ولا ابن ملك ليعلمه أفلاطون فيثقف أرسطو ، الذي جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقبه الأستاذ على ابن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ناضجا في انتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا في آرائه حتى لقد خالف أستاذه في بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده في الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من فخر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة في الرأي ولا يسع حبه للعلم والحرية أن يفسح لطلابه مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس ، طريقة الحوار التي ذكرناها ، لا تدع شكاً في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فيلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغناط أفلاطون ولم يستطع إلا أن اعتبره عاقا وأنه جمع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه ^(١) » وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذي استند إليه هو «ديوجين لايرث» و«إليان» . إذ قالوا إن أرسطو ، في حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بها الأكاديميا ، بل قالوا إن أرسطو دخل الأكاديميا يوما في غيبة «إكسينوقراط» و«إسفيزيف» ووجه

(١) فيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

انتقاداته المتتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ في من الثمانين، حتى اضطره إلى ترك الأكاديمية.

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب. بل الواقع من الأمر، على ما أثبتته المحققون، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته. وأن أرسطوطاليس كما قال "دنييس" يصريح العبارة "لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون" إلا ما ربما يكون ألفاه من الدروس خارج الأكاديمية ولكن تحت رعايتها^(١). بل سيرى القارئ في هذا الكتاب الذي نشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه^(٢)، وكيف إنه يوصي باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين^(٣). حق أن أرسطو يشتد في بعض الأحيان عند انتقاد نظرية "المثل" أو عند نظرية "الخير في ذاته". وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الحط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأي والتذرع لإثبات نظريته بالإقاضة في دحض أدلة مخالفيه.



لم يعرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه اشتغل بشيء آخر غير الدرس أو أنه تدخل في المسائل السياسية التي كانت تشغل اليونانيين وقتئذ. غير أن فينلون

(١) راجع ما أورده هلمان من الأدلة على بطلان هذه الدعوى في كتابه "مذهب أرسطو" ص ٧

و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الآتينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلبس ملك مقدونيا^(١) .
وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلاً^(٢) . ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئاً .

وقد ذكر فكتور دروي أن^(٣) فريديكاس ولي أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها ،
قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون . ولا ندرى أكان لأرسطوطاليس صديق
فيلبس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون .

لسنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة
العملية في مدينتهم وتعاطيها على نسبة تأتلف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن
ما آتت المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى
ذل التبعية كان من شأنه أن يحمل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي
وأحتمال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها
عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاطاة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . أضف إلى ذلك
أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيواناً دينياً كماله الخاص في التشبه بواجب الوجود
وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبية الوطنية إلى قدر ما على النحو
الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المنفرعة عن الاشتراكية بمعناها العلمي
أو بعبارتهم " الأثرناسيونا ليزم " . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فيلون - مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء - ص ٢٤٤ طبعة باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الوحية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة هاشيت سنة ١٨٨٩

تصدير

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانتباه عن الدخول في غمارها والتثاقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه اشتغل بالذات في السياسة العملية أو تعصب علنا لحكومة أو عليها مواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضرموا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيحییء بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لفيلس والإسكندر ، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعی . وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان ، وهدى إلى استقلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف^(١) مع أنه لا يرفض حكومة الملك . إيس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعبيها . بل أثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبوية التي ينبغي أن يلتزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فانه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرستقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما أثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٢ ج ٢ ص ٣١٦

تصدير

وليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي^(١) من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول في صقلية من إقناع طاغيتها بأرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والنامل^(٢) . ويرى أرسطو طاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنساني محض . فالواجب عليه ، فوق السعى إلى كماله الخاص ، ألا ينحلي نفسه من واجباته الاجتماعية من جهة كونه عضوا في الجمعية الإنسانية بأن يخدمها ويزيد في عددها وقوتها .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد استوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعله استعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستفاد من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطي السياسة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلي سانهيلير"^(٣) ينحصر كثيرا بتعاطي السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في الدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أثينوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده ، ثم آتاهم الفرس هرمياس

(١) الفارابي . الثمرة المروية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة لندن

سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . نيت زيجة فكتور كوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٢ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس ليارتلي سانهيلير .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة" .
وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو متبنتاته فتياس^(١) . فولدت
ابنة سماها فتياس تذكارا لأُمها التي كان مشغوبا بحبها والتي أوصى بأن يضم رفاتهما
إلى رفاتهما . ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهي أم ابنه نيقوماخوس الذي خلد ذكره
بإهداء كتاب الأخلاق إليه .

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس انتقل إلى ميتلين . ولا يعرف
أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله ، كما أنه لا يعرف في مدة إقامته
بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا . والظاهر أنه اشتغل هذه المدة بجمع الدساتير
المختلفة لأُمم اليونان وأمم البرابرة ، وعددها مائة وثمانية وخمسون^(٢) . وهي التي أستخرج
منها مؤلفه في السياسة . وبهذه المناسبة تكرر أن أرسطو قد جعل للشاهدة وللواقع
محلا فسيحا في تقرير مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الاجتماعيات .

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دطاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه
ليتولى تربية ابنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة^(٣) . وقد كان الإسكندر
قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب . فكان الأول

(١) وقال فيلون : « تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال أنرون حظه » — وجاء في كتاب « الآداب
اليونانية » لألفريد وموريس كروازي : « يقال إنه تزوج أخته أو ابنة أخته أو أخيه فتياس » .
(٢) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت بباريس سنة ١٨٨٩
(٣) قال هملن « قال ديريحين (عن أبلودور) إن الإسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما .
ولكن "أبلودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد في ١٩ يولييه سنة ٣٥٦ ق م . فيظهر أن هناك تحريفا
في النص . أما الخطاب الذي يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصة بأمر تربية
هذا الأمير فهو مزور » . هملن . مذهب أرسطو ص ١٠

تصدير

يربده على سنن أهل إسبرته وينمى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . واستمر
الثاني في تنمية تلك الصفات ، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى
شب الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر
القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت
سنه السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا في سنة ٣٣٥ ق م .
وبهذه المثابة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى
في مدة أربع السنين التي كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته في محاصرة
بيرثة^(١) وبيزنس .

أما برنامج الدراسة الذي أتبعه أرسطو في تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط .
ولم يتعد بلوطرخس في أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى
ما ذكره في هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالآداب
مدروسة في الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا في التقاليد الاجتماعية
وفي الطبع الإنساني ، ثم السياسة مدروسة في تجارب الأمم ، أو بعبارة أخرى في دساتير
الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم
وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات
الكواكب إلا في المحل الثاني^(٢) .

وفي سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» في حديقة
متصلة بمعبد «أبللون اللوقي» . وفي ظلال هذه الحديقة كان يتمشى وهو يحدث

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٢ ص ٢٣٥ طبعة طائيت باريس ١٨٨٩ . وهذا
موافق لما قاله هملن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمان سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

تلاميذه ويحاوهم . ومن هذه العادة اشتق اسم "المشائين" وأطلق على تلاميذ أرسطو طاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبة على التدريس في اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأول قد أقنع عنه عند ما كثر تلاميذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيللر" ، فيما يظهر ، أنها الحوار السقراطي^(١) فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء . ولكن عبارات "سيبيرون" و "أولى غليس" و "ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقي الدرس في استمرار و اتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرسطوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن ينحوض في تفاصيله . على أن أفلاطون نفسه لم يستمسك دائما في التعليم بالحوار السقراطي بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة^(٢) . ولا شك في أن أسلوب أرسطو التعليمي وهو الإيضاح لا يتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إيراد الشخصيات كافيها لجميع ما يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيليبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالتن^(٣) لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالتن عند اليونانيين يقابل ١٩ ١/٢ كيلو جرام الآن . ومقدارها التقدي ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠٠٠٠ جنيه . وتقول آين النديم عن بطليموس أن الطالتن يسارى مائة وخمسة وعشرين رطلا من الفضة . وليس وجه الغرابة في إسداء مثل هذا المبلغ بل في عدد من سخره له من الرجال .

تصدير

أيضا إنه سخر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والأسماء على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها^(١) . ومهما يكن في هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه قاطع على أن الإسكندر كان يمد أستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات ، فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كاليبستين" ابن أخت أرسطوطاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم . ولا شك في أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودة بينهما لكنها لم تقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على الرغم مما روى من تصدى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطوطمهما دائما بأنه من الحزب المقدوني - وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتمل مسئوليات السياسة العملية - اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الأشرار فزعموا أنه نصب صديقه "هرمياس" إلها وأنه قرب له القرابين ، وأنه عبد زوجه الأولى "فثياس" وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تنطوي على أسباب سياسية محضة كما كانت الحال في أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا « حتى لا ينجى أهل آثينا على الفلسفة جناية ثانية » ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته ومؤلفاته إلى "تيوفراسط" ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس في جزيرة أوبى في السنة الثالثة للأولياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ ؛ وفي هذه

(١) الانسكلوبيديا الكبرى الفرنسية ج ٣ ص ٩٢٤ وفي رواية فكتور دروي : آلافا من الرجال

لا ملايين . راجع تاريخ الاضريق ج ٢ ص ١٠٠

تصدير

السنة ، في صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدثهم ذلك الحديث الطويل الذي هو موضوع "رسالة النفاحة" التي سيجيء ذكرها عند ذكر المؤلفات التي نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصي فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة في الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملي من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التي قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التي صورها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ أم أنه قد راض نفسه بادئ ذي بدء على الفضيلة فلما صارت خلقا له لا ينفك عنه في سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو في نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخي أو العادل أو المدبر... إلى آخر الفضائل التي عددها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تُضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضلا جامعا لتصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يخل بالعلم المجرد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هي الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعي - نمنه العادة وطبيعته خلقا يلزم الفاضل فلا يتعدى حدوده في نياته وفي أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هذا رأيه وكان نمطه

العلمي هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارة أمامه في الوجود الحسي فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئة الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستملحها ما يكتب . أضف إلى ذلك أن أرسطو أظهر في بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص في آخره نوعا من الشك في فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فتيان كرام على الثبات في الخير ويجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها بعهدا » . ولا يكون الشك في فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذي رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مشكلة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفيضون في تعيين حدودها وشرح آثارها ، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو لينتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأخيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فالح في أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا النعم الذي تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرق إليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذي ذكره . ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتح مدرسة المشائين ، أي أنه وضع هذا الكتاب على الراجح سنة حوالي الحسين .

لا يعطينا أرسطو ما ليس في عيشته على علمه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلاسفة عن الناس فالتخذوا لهم ضروباً من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينتسبون إليها، إن في ليسهم أو في غنائهم أو في سكاظهم أو في ابتعادهم عن اللذات الإنسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهي لذة التفكير.

ولا يعطينا أرسطو في عيشته شيئاً من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشفوا أو الذين غلوا في التقشف والإعراض عن مشاكلة الناس . ليس معنى هذا الطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت إلى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فأنهم دائماً محل للاحترام . إنما أسوق القول لآيين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو الترام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوي قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قررته . تزوج فأحب زوجته حباً جماً فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتهما إلى رفاتة . تزوج زوجته الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ ، كما ستري في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضواً عاملاً فيها يحمل ما فيها من تكاليف ويأشركها بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفرط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادي للوسرين أمثاله

تصدير

وكتب وصية لم نوثق للعثور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين في عصرنا هذا، فنقلها على علاقتها عن ابن النديم الذي نقلها عن بطليموس وهي :

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إني قد جعلت
« وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أنس يقدم نيقانر فليكن
« أرسطومانس وطيارخس وأبفرخس وذيوخالس عاين بتفقد ما يحتاج الى
« تفقده والعناية بما ينبغي أن يُعنى به من أمر أهل بيتي وأربليس خادمي وسائر
« جوارى وعبيدي وما خلفت . وإن سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام بهم
« في ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتي تولي أمرها نيقانر . وإن حدث بها
« حدث الموت قبل أن تزوج أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر
« مردود إلى نيقانر [في أمرها و] ^(١) في أمر ابني نيقوماخوس ، وتوصيتي إياه في ذلك
« أن يجرى التدبير فيما يعمل به [في ذلك] على ما يشتهي وما يليق به [لو كان أبا
« أو أخا لها] . وإن حدث بنيقانر حدث الموت قبل أن تزوج ابنتي أو بعد
« تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصي نيقانر فيما خلفت بوصية فهي جائزة
« نافذة . وإن مات نيقانر من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم
« في الأمر مقامه [فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقانر] من أمر ولدي وغير
« ذلك مما خلفت ، وإن لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء
« الذين سميت إلى أنطيطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر
« على ما يتفقون عليه . وليحفظني الأوصياء ونيقانر في أربليس فانها تستحق
« مني ذلك لما رأيت من عنايتها بخدمتي واجتهادها فيما وافق مسرتي ويعنوا لها »

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [] زبادة في نص ابن أبي أصيبعة عن ابن النديم .

تصدير

« جميع ما تحتاج إليه ، وإن هي أحببت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
 « وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالتظن واحد وهو مائة ونحسة وعشرون »
 « رحلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلामها ، وإن أحببت »
 « المقام بخلقيس فلها السكنى في دارى دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن »
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في منازل آبائى ، وأى المنازل »
 « اختارت فليتخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [مما يرون أن لها »
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بي الى أن أوصيهم »
 « بحفظهم والعناية بأمرهم . وليعن نيقاتر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
 « جميع ماله على الحالة التي يشتهيها . وليعتق جاريتى أمارقيس ، وإن هي بعد العتق »
 « أقامت على الخدمة لا بأتى الى أن تزوج فليدفع اليها خمسمائة درنمى وجاريتها . »
 « ويدفع الى ثاليس الصبية التي ملكها قريبا غلام من ممالكنا وألف درنمى . »
 « ويدفع الى ثيمس ثمن غلام يتباعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه »
 « ويوهب له سوى ذلك [شئ على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
 « فليعتق غلامانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن أربليس ولا يباع أحد »
 « ممن خدمنى من غلامانى ، ولكن يقرّون [بمالك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
 « مدرك الرجال فاذا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
 « ما يستحقون ^(١) . »

(١) الظاهر أن فى نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم وإغفال بعض المعانى : فمن النوع الأول أن أربليس قد وصفت فى الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوجل ناشر فهرست ابن النديم طبعة ليبرج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقاتر لقياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع همان مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم وفات زوجته قياس الى وفاته (راجع همان مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفات أرسطوطاليس

وتنقوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع على أن أرسطوطاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة في أن تكون آثاره العلمية بالغة في العدد حد الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتوى في ظلاله ما يخله التجار من المؤلفات التي ليست له لأدنى ملاحظة ليرتجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن النقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمييز لهذه المؤلفات التي حملت اسم أرسطو ظلما وأدخلت على مجموعة مؤلفاته في كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثاني الذي نقله القفطى وابن أبي أصيبعة عن بطليموس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزوتيريك أو أكروماتيك) وهي التي وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة (أكروتيريك) . أما هذا القسم الثاني فقد نشر في حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شيء في حياته بل بقيت في المدرسة وفي أيدي الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يعتمد الغموض في مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر طأبه على نشر الكتب الفلسفية ضئاً بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكرنا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدٍّ ألا يفهم^(١) ، ولا شك في أن الذوق العام يأبى ، باديء الرأي ، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميول الرجلين وأخلاقهما ، ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين^(٢) ، وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إني وإن دؤنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها وعبرت فيها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها^(٣) ، والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عثر بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الراجح ، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يُنَّ بإصلاحها لهذه الغاية . وكل المشهور عنه أنه قد يترك ، أثناء الكلام ، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عند تلاميذه . أضف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها .

بقيت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" إلى وفاته . فتركها "تيوفراسط" إلى "نيلي" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا ، فنقلها "نيلي" إلى سبسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض ، ثم اشتراها

(١) فتيون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) هملن . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابي . الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧ طبعة لندن سنة ١٨٩٠

”أيلليكون“ من جزيرة تيوس بثمان غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها . فأصلح النصوص التي أفسدها البلي ، ولكنه لما كان جماعاً للكتب لا فيلسوفاً أساء الإصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آثينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطناسي“ ، أن ”نيلي“ كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى ”بطلميوس فيلادلفوس“ ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطلميوس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نيلي“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودسي“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نيلي“ الى رومة غني بنسخها ”تيرانيون النحوي“ . وكان عمله فيما يظهر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ ”أندروميكوس الرودسي“ بواسطة ”تيرانيون النحوي“ نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتبرة الى الآن ، والتي عليها أنشئ الفهرست الذي نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرخو العرب . وهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فرغوريوس“ قال في كتابه ”حياة أفلوطين“ أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمني بل على حسب موادها مقلداً في ذلك ”أندروميكوس“ الذي رتب مؤلفات أرسطو وثيوفراست الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة ^(١) .

على مؤلفات أرسطو التي في رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته في الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصاً منذ أفلوطين الذي يلقبه العرب بالشيخ اليوناني . أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى ”الأفلاطونية الجديدة“ التي

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . مطبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرفيوس" الذي يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب، من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تتغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية في شرحها والاشتغال بها الى زمن "حنا فيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوي" الذي عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامي فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لابد للفتاحين من مشاركة المفتوحين في شيء من هذه العلوم شأن العرب في كل مصر فتحوه، ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحا إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقراً لخلافتهم وتدخل بذلك العنصر الأعجمي في شؤون الدولة . وأول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين، لأنه كما قال صاعد : "كان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم كلفها وبأهلها" . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية، ففضل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رئاسة حنين بن اسحاق الذي بقى رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وكان يساعده في الترجمة تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخته حبش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي . ص ٨٨ طبعة بيروت .

قد نقل الى السريانية باري أرميناس (العبارة) ، وجزءا من الأنايطيقا الأولى (تحليل القياس) ، والكون والفساد ، وكتاب النفس ، وكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) . ونقل الى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر المذكور . وكتاب القاطيغورياس (المقولات) ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب الأخلاق . ونقل إسمحاق بن حنين الى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة ، وكتاب النفس ، وكتاب العبارة ، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة لاسكندر الأفروديسى وفريريوس وتيمستوس وأمنيوس .

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو . ونقل ابن ناعمة الى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة لأرسطو .

ونشر أبو بشر متى بن يونس بالسريانية السوفسطيقا ، ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأنايطيقا الثانية (البرهان) ، والبويطيقا (الشعر) ، وشرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد ، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا . وقد شرح كتاب المقولات ، وكتاب الحس والمحسوس أيضا .

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسى على الكتاب الأول من كتب الطبيعة ، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى .

وهذب يحيى بن عدى كثيرا من الكتب التى نقلها السلف . ونقل إلى العربية المقولات وشرح الإسكندر الأفروديسى عليها ، والسوفسطيقا ، والبويطيقا ، والميتافيزيقا .

تصدير

ونقل أبو علي عيسى بن زرعة من السريانية إلى العربية المقولات، والسوفسطيقا،
وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتابا على
فلسفة أرسطوطاليس وعلى الإيساغوجي لفرغوريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية، وراجع يعقوب
الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى العربية الكتاب
الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناطليقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)،
والسوفسطيقا، واختصر البويطيقا، وبارى أرمنياس، وشرح المقولات . ووضع
كتابا في ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثاني أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي فإنه قد أشرف على
ترجمة بعض الكتب التي أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له
مدخلا، وشرح القاطيغورياس، وبارى أرمنياس، والأناطليقا الأولى والثانية،
والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبويطيقا (الشعر) .
وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وشرح أيضا كتاب الطبيعة، وكتاب
الميتيورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب
أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت في البيئات
العلمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون
الوسطى تميل إلى وضعية العلم، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميتافيزيقية

أفلاطون ووضع أرسطو ، وسمى هذا التوفيق ”الأفلاطونية الجديدة“ التي شرعها الشيخ اليوناني ”أفلوطين الاسكندري“ . وقد وجد هذا التوفيق ميدانا خصبا في العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسالته ”الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس^(١)“ ولكن لا على طريقة ”برجسون“ الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية ”الصورة“ التي يقول بها أرسطوطاليس كنظرية ”المثل“ التي يقول بها أفلاطون^(٢) بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق ويعقوب الكندي وثابت بن قرة وأبو زيد البلخي ويحيى بن عدي وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابي والرئيس ابن سينا والرازي والهرجاني ... الخ وتلاميذهم في الشرق .

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر ، فأن هذا الأمير في أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه ما ذكر ”ابن صاعد“ أنه يكاد يقضاه ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الثمرة المرضية . الرسالة الأولى طبعة لندن سنة ١٨٩٠

(٢) هنري برجسون الأستاذ بالكلية دي فرنس حالا . التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة

باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدى وابن خلدون الحضري وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهى جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعى ، تلخيص السماء والعالم ، تلخيص الكون والفساد ، تلخيص الآثار العلوية ، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص كتاب الأخلاق ، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعى ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، تلخيص المنطق ، شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلت الفلسفة ، وكأنها كانت وديعة عند العرب استودعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حل أماتها ثم أدوها الى أوروبا حين تقطعت بها أسباب البقاء في الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التى سببت اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها في كل بلد آخر وفي كل عصر آخر . فقد اضطهدت الفلسفة في آثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبية الحزبية التى كثيرا ما تصبغ بصبغة دينية . وأول بواورها ظهر بالتبرم بأرسطوطاليس ثم بالقانون الصادر بنفى الفلاسفة جميعا من آثينا سنة ٣١٦ ق م . ثم عفت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عند ما رقت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما في الشرق فإن الفلسفة في عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهرين بالالحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الديني على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطهرون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق ». ولا يدرى أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا الى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تغالب أهل التعصب، ففي القرن الرابع ظهر ببغداد أبو بكر الرازي وأبو نصر الفارابي، وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا، وفي القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسي ... الخ، لأن العلم قد علا قدره في دولة بني بويه وعُني به السلطان، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاكو سنة ٦٥٦ هـ فأسرف في قتل العلماء والأشراف وأر باب المسكنة والسوق فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حفظها أسوأ فإنه ألقاها كلها في نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركباً^(١). وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق اشتغال جديّ بالفلسفة ظاهر الأثر ظهوراً شاملاً كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصور بن أبي عامر، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم، أمر بإحراق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بان ألقي في آبار القصر . كل ذلك تحجياً الى عوام الأندلس وتقيحاً لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس ماري الكرمل ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذي شجع على تعلم هذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة^(١).

فلما انقرضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطي الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبي عامر وإفساده فيها، وانتشرت في جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وغيرها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلاً عالمياً، فقترب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطائيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إيصال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فقرّبه منه وأعجب بعلمه وذكائه، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب، وعلى جملة من القول بأن الفلسفة قد عم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور، فحسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهي وشاية الإلحاد، وقد صادفت هذه الوشاية محلاً في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التي كان يتعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "أسمع يا أئحى" ونحو ذلك، وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعنى المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونقاهم وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشوراً إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذّرهم معاطاة

(١) ابن صاعد - كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٥ طبعة لندن سنة ١٨٤٧

تصدير

الفلسفة . أما من نقى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية ، وأبو الراجح الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأييه في ابن رشد وجماعته والعفو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمزناكش للاحسان إليه على رأى بعضهم ولتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كله فإن الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها في الأندلس كما كاد ينتهى أمرها في الشرق بعد غابة هولاءكو على بغداد .

لما نكبت ابن رشد وشنت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا إلى بروقنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيه ، انقطع تكلهم بالعربية التي كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسوا الحاجة إلى أن يتقلوا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت بكثرة في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية " . وقد كانت هذه الترجمة في كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشي ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هي فلسفة ابن رشد . وبقى الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلسفة اليهودية في آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود إذ ذاك هو "إليا" الأستاذ "بجامعة بادو" .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود فحسب ، بل أخذ محله في الجامعات الأوروبية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطبولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية ، وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوروبيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية" . وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألماني" ومساعدوه من المسلمين ، فلم يتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية . ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو طاليس في البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر . ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل . ومع ذلك فان اللاهوت المسيحي ما زال مطبوعا بطابع أرسطو . حتى أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التي جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت بحرقها كما تحرق كتب الإلحاد . ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "ألير الكبير" و "سانتوماس ذاكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عابها الى الآن حتى قال "فولتير" إن اللاهوت المسيحي قد اتخذ أرسطو طاليس أستاذه الوحيد .

هذا في الكنيسة ، أما في الجامعات فان العلوم حينما بدأت تدب فيها الحياة في آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطو طاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التي نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد تبرّم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان "باكون" على الرغم من صوت "فولتير" الذي كان أكثر من غيره تمزّسا بأفكار أرسطو بسبب تربّته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيّئة مابقيه وعنى بأرسطوطاليس و مؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ في ألمانيا حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "ليبنز" . ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شلير ماخر" كلف المجمع العلمي البرليني اثنين من أعضائه "بيكر" و "براندز" بالبحث في جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس فعلا وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعها منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة بعناية "فالتان روز" كبير المجمع العلمي . ولم يقع المجمع العلمي بذلك بل نشر مشروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس في الجامعات الأوربية والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة في أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينا تاما منها إلا نصف ما هو موجود في فهارس الزمن القديم ، ومهما يكن من شيء فإن القطع الموجودة تقل على هذه الثروة العلمية الكبرى التي خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهالك فهرس هذه المجموعة الحاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس) ، العبارة (بارى أرمينياس) ، تحليل القياس (الأناليطيكا الأولى) ، البرهان (الأناليطيكا الثانية) ، الجدل (الطوبيقا) ،

تصدير

تفنيد السفسطائيين (السوفسطيقا) ، الشعر (البوطيقا) ، الخطابة (الريطوريقا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء ، كتاب العالم ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب الطبيعة ، تاريخ الحيوانات ، كتاب تولد الحيوانات ، كتاب أجزاء الحيوانات ، كتاب مشى الحيوانات ، كتاب الكون والفساد ، كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، كتاب النفس ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب الأخلاق الى أويديم ، كتاب الأخلاق الكبير ، كتاب السياسة ، كتاب المسائل ، كتاب نظام الآثينيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس ، القوة الحافظة والذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، الكشف في النوم ، الحركة في الحيوانات ، طول الحياة وقصرها ، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت ، التنفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدساتير التي كانت تشمل مائة وثمانية وخمسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآثينيين . ثم مجموعات النشريع وبها الرسوم المفسرة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على ستمائة قطعة قد رتبها ” فالتان روز ” على عشر طوائف : أولاها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب المجوس في فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملكية وعلى المستعمرات وعلى النبيل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حوار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق ، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرسطو .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد ، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحمل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحنوا في اسمه ليرفجوا تجارة باثرة . وكثيرا ما نحمل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أثولوجيا ، وكتاب الخير المحض ، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أثولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماء أثولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله .^(١) والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "سفتلانه" إنه مجموعة متخيلات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كازادوفو . ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩٠٠

تصدير

المسمى بالتاسوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هذه التاسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس^(١) يتن فيها الغرض من كتابه .

وهذا الكتاب هو الذي حمل المعلم الثاني أبا نصر الفارابي على التصدي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس^(٢) .

وأما كتاب الخير المحض فما هو في الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقليس^(٣) . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفي أوروبا أيضا في القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهي من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا ، فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفارسية في مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهي محاوره يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهي ظاهرة الالتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مارجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن في الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذي عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فاندشرت في الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنبلاته^(٤) .

(١) مجموعة محاضرات سنبلاته ١٩١٠ - ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابي . الثرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية الرسالة الأولى طبعة لندن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنبلاته ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنبلاته ص ١٨٧

تصدير

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق ، الذي تنشره الآن ، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو في الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير ، وثانيها علم الأخلاق إلى أويديم ، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثها مذكورة في الفهرس العربى وثلاثها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذى ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجما وأتمها موضوعا وإنه هو الذى ذكره أرسطو فى مؤلفاته الأخرى . فبقى إذن الجواب على هذا السؤال الذى يطوف بالخاطر عن السبب الذى يجعل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب فى علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومنسوخ كما هو الحال فى مذهب الشافعى القديم والجديد ؟ . الواقع أن مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر فى حياته فلم يكن قد راجعها لآخر مرة وبقى بعضها كذاكرات أو دروس للطلبة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم (تلميذه) بعض تلك المذكرات . وأما الأخلاق إلى نيقوماخوس فهما يكن الخلاف فى أمره بعض الشيء فى الماضى فقد قال "الفريد وموريس كروازيه" فى كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذى صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات علينا بترجمته وضربنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرنا فيشدّ عزيمهم على أن يكونوا ، كما كان السلف الصالح ، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدتها .

أحمد لطفي السيد

مقدمة

بارتلى ساتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

النهج الذى يجب أن يُتَّبع في علم الأخلاق . القضايا المسئلة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لذلك القضايا البيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهتدى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الانسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحق أبداً . أرسطوطاليس . المواقفات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخضع فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصدقة . الرواقية اليونانية . قيمتها - عيوبها - "كُنت" أكبر الأخلاقيين المتأخرين . قصور نمطه ، لا أدريه . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العمل مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطوطاليس كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو العلم نظرياً بالقواعد ، بل هو »
« تطبيقها . فقياً يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »
« وحدها على أن تجعلنا أختياراً لاستحقت — كما كان يقول تيوفانس — أن »
« يطلبها كل الناس وأن تشتري بأعلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشد عزيم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ، »
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة وفياً بمهدىها . »

ربما كان هذا ليس بالشئ القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه ، فانه لو لم يخلص بكتابه إلا نفسا واحدة ، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل العضال بحيث " لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لا يكاد يترجم بأقصى المثالات " غلا بعض الشئ في مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسى الذى أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم ؟ أيجب طيه التزول عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشرى ؟ وهل ينبغى للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارحا لأمة بأسرها ؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع افتراض أن الناس يقون عميا وأشرارا ، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم فى الظلمات والذيلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس يتقادون إلى غرائز كثيفة ؟ كلا ثم كلا . لو أنه هو وحده الذى يستفيد من أتعابه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يخلص لها ويتابعها ، لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله ، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأسمى ، فانه لا ينبغى له أن يضع أمام نظره إلا الحق ، أعنى الحق المطلق ، أى بقطع النظر عن النتائج التى تنتج عنه مهما كانت حتى ولو غامر فى سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وقانونه الأخلاقى فى هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة إلى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتضيق من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريره ، حشبه مجداً أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المترلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكم الدنيا بأسرها . ومتى فهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الإنسانية في أمر تميمها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يحسر كثيراً بتعاطي السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرناً قد انتفع به "بوسويه" في تربية وارث لويس الرابع عشر . ويقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد مترلة لا توافر تواضعه ، لما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضي لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمة بغاية العطف والرعاية ، أكان يظن أنه بشخصه وبمجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضيع أعماله التي زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة ؟ وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفخوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربي العقل البشري كما كان مربيا لابن فيليپس . كلا إن من جمود القدر الذاتي أن يظن بنفسه أن سوف يبقى عقيما ، ولم يكن الماضي الذي يعلمه حق العلم إلا ضمينا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذي كان يكل إليه في بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصل ما أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكوماً عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس، فإنه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فإن أقلها شرفاً وأبسطها موضوعاً ليس متداولاً إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للمكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبدعون لأسباب مختلفة جداً. وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فإنه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس، وبأهميته يجب أن يعتنى بخدمته أكثر من غيره. ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة، ومع ذلك فما أقل طلابه عدداً في كل الأزمان! وما كان أقل عدد القلوب التي استهواها! حقا إن أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة. ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرجاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب يأساً. على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تملّ الكفاح، فقيم يمل علم الأخلاق؟ ألم يكن الغرض الذي يسعى إليه مساوياً لغرض العلوم الأخرى؟ أم العلم بما هي الفضيلة لا يساوي في جماله العلم بكيف يحيا الإنسان وكيف يُتربى؟ ينبغي على هذا أن علم الأخلاق ضروري للعقل البشري، وواجب على الفلسفة. إنه ليس أكثر عقماً من سائر العلوم الأخرى. وإنه كذلكها يغمو بالرقى التدريجي. وواضح أنه يفوقها جميعاً بمظم موضوعه، فإن لم يكن مطلوباً لدى العامة، فإن يتخذ ذلك تمزية أولى به من أن يتخذ محلاً للشكوى.

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح للرد على أفكار أرسطو ناضجة لعلم الأخلاق في أيامنا، فإن علم الأخلاق أيضاً قد تغتر عزيمته أحياناً، ويشك في نفسه وقوته تلقاء

الذائل الكثيرة التي تتراعى في المنظر المحزن لجمعية الحاضرة . يقول في نفسه إن العامة لا تصنى إليه ولا تتبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية، فيحذو حذو أرسطو ويميل إلى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه في هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والذائل والهنائيات، لا يستطيع أن يسمع نصائح مهمل كان فيها من نفع ومن سلام، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقي لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل إلى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التي لا مهيبل إلى التغلب عليها، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال، فإنها تستطيع دائما أن تتجو بشرفها الخاص موفورا، تخير لها في وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها وباعتقادها المتين الذي لا يتزعزع، فإنه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية، وحسبها ذلك . إن الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام عزله، لا تزال تقويه فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه، يساعد في إقالة عصره من عثرته وأنه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق، كان واجبنا في نصرته أعظم . فإذا حيل بيننا وبين النجاح، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خلفنا أمره والاعتداد به إذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلتترك العامة وشأنهم من غير أن نضغط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه غرور وخيال تتعلل به الكبرياء، ولكنه لا يتحقق أبداً فإن ذلك بطبيعة الأشياء محال، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التي هي مناط الزلل، إنما تحتاج الفلسفة لمروءة القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء في مبدئه ضئيل، كذلك الدين الذي له على الأمم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون في مبدئه أقوى من الفلسفة، فانه يتدنى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لأنهم معترضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار، فعلم تكون الفلسفة أقل اضطراباً، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذي قتلت أستاذه، وغاية الأمر أنها أخذت تصنع بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذي ما يكون لها أن تدهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلموا الأجيال، وأن يكونوا من وجوه شتى أستاذي عصرنا الحاضر؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله واثقاً من أنه سوف يجني ثماره حتى في أشد البقاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جردنا اعتبار الأشياء، فأى مزية لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعدوم النظم؟ لا شك في أنه لا يلزم البتة الخط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق! فإن القضايا التي تعلمنا إياها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما منازع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فأما أولاهما فإنها خارجة عن الإنسان، فتقتضى مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالباً بل مستحيلة أحياناً، والأخرى إنما هي سلاسل طويلة من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسوراً . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك، كل منا يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لتعرفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يحرص الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة . ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرقى، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فإنها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانباً تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهي على الأقل غير ثابتة، ولنؤكد من غير أن نحشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتعدنة ليست منذ الآن محلاً للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدل في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الأخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتماً أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع لإجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيبت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأعمال ما هو مقتر عليه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان .

فالبحت عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين كل حقيقة وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجهها على الإنسان بجميع النتائج التي تترتب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

موضوع
علم الأخلاق

في هذا المقام صدق "كُنْتُ" إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغي له أن يلتمس شيئا البتة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط .

هذا لا صعوبة في فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن تترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذي تفرد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن نثبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرائنا الناس هو خير في الواقع . ويلوح على "كُنْتُ" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب في أنه قد وُجِدَ أبدا عملٌ خيرٌ بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلو في اللادرية وغلو في بغض الانسانية .

بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانية مثلا هي مستحقة شرائط النقاء ، فانه لا يستطيع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون في ضمايرهم . وليس من المحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشر بما له من الأسباب الخفية القوية التي اقتضته . ومع ذلك ما وجه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير أضواءً خارجية عنه متى كان لديه ما هو آكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما اتخذ " كنت " إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستقى إذا كان يجحد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصورة المعينة . فعدم الوثوق به إنما هو تعرضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللأدرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات العقل الانساني تمزيقا . وفي ذلك زعزعة " العقل العملي " كما قد زعزع " العقل المجرد " . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بغرائب المتناقضات التي لا طائل تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يرجع فيه الى أعمال العالم الذي يتعدى حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يخطئ بارتكائه الى ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فان الصوت الذي يسمعه منه يكون دائما من الرئانية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفي على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للانسان الفضيلة ، فيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحقِّق له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكيا . ذلك هو المبدأ الأسمى للنمط الذي يجب اتباعه في هذه المباحث الدقيقة .

ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذي يثيره عبثاً ^(١) "كنت" إذ يرفض
 البسيكولوجيا بحجة أنها في نظره تجريبية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون
 الأخلاق . يقول : إن القواعد التي تضعها لقيمة لها إلا في الأحوال الانسانية الممكنة
 وجودا وعدما ، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستاهل من جانبنا هذا
 الاحترام غير المحدود الذي نسديه الى المبادئ التي تقع بوجه عام على جميع الموجودات
 المفكرة . حقا ما هذا إلا غلو في التحرج ، فإن الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية
 اللائقة، لقي عنده من النصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعته واجبة عليه ولو عصاها
 سلوكه في الغالب . ليس على المرء في طاعته أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية
 على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل ، فانه ذير مسئول عنهم ، وما عليه البتة أن يسبرهم
 في أعمالهم ، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدى حدودها
 البتة . أما كون اختصاصها يمتد الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات
 المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله ، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل
 خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق ، ويلزم أن نحال على علم ما وراء
 الطبيعة و إلا اختلطت مناطق الفلسفة . كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن
 لا قيمة لكل ما يمل علينا الضمير المحاسب بطريقة منتظمة باعتبار أنه انساني محض
 ويمكن ، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرد له الحق بلا نزاع في ارشادنا
 لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية ؟ أليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو غني
 عن البيان ؟ انما يرتب على الخصوص تقدم البسيكولوجيا وحقها السابق أنها يمكن
 أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة ، فإن أشياء الضمير متى أُجيد تفسيرها تكفى

(١) ر . كنت . قواعد ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ٣٧ ترجمة برني .

لوقوف الانسان على سر حظه الأخلاقي ، وحرمانه هذا النور إنما يعرضه الى خطر السلوك في الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحملة تحليلا جيدا ، الى الارتقاء للبدي هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتي الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذي يسنه الضمير هو مقدس لدينا ، وما علينا أن نكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أدق من طباعنا . انه لن يكون أقل وضوحا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره في دائرة الانسانية ، وحسبها سعة ” إنما هو خير إنساني ذلك الذي نبحث عنه ، خير يمكن للانسان أن يعمل ” كذلك قال أرسطو في انتقاده بلا حق نظرية ” المعقولات الكلية ” لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبيين هذا الرد عينه الى ” كنت ” إذ يميل إلى الشك في خير لا يتعدى البتة الحدود الانسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل في أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذي يكتشفه فيها . عند الفكرة في بعض الأفعال التي فعلها ، بل التي ينوي فعلها يسمع في أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى . وبقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلي ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يحمل في نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى أئتمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما في هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان نتحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ورفلة في الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحى لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن يتقذ مع التخرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا يتال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الإنسان ، وإن كان يحيد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يكون الأخلاقية كلها . هل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما يهم من هذا هو أن الإنسان يملكه حقاً ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تتمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقل منه وضوحاً ولا أقل منه عجباً .

أن الإنسان حيال هذا القانون الذي يتأجى ضميره مناجاة علو وقدره في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، نعبثاً بوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعبثاً يزكى العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية الحقة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائماً — متى شاءت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحلولها محلاً من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدى به حينما تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا مجمع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي

تذكره . الارادة في الانسان هي هذه القدرة التي يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء في الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هي نفسها ذلك الاكراه . وبين أن هذه القدرة هي كل الانسان وهي التي تقوم ماهيتنا . ان هذا الصوت الذي ينادي ضميرنا هو ضميرنا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعمايات الشهوات . أما الارادة فعل ضد ذلك هي نحن نحن وهي شخصنا ، هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة الخفية التي هي قوة الانسان والتي يقرب على قدر ما يحسن أو يسيء في استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" «حياد الارادة» لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الارادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التي يملها عليها العقل والضمير . فعنى حياد الارادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الانسان ينادي عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانساني . والارادة الحرة التي تنفذ هذا القانون أو تخالفه هذه هي المبدأ الانساني والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالانسان يحمل في نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولها من القوة التنفيذية إما الرضا الجميل بأنه عمل خيرا وإما الندم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والانسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه منعمة لطيفة إذا أطاعها ، متقمة جبارة إذا عصاها . ومتى اقتضى العدل ، عجبت له العقاب الخارجي بما تسومه

من سوء العذاب الداخلى الذى يعرف الأثيم سره الأليم حتى لو تخلص من انتقام
الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاقى والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن
ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان ويخط بنفسه - علم أو جهل - إلى ما تحت
منزلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست
كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فإن الانسان متى
قبل إرادته نير القانون ، فذلك يرضه ويشرفه ، وبعبارة أخرى يكون سببا في خفضه .
إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بمحض إرادته شيئا أكبر منه ويحس أنه مرتبط
بنظام أعلى منه يشد أزره . وقتما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من
العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . إن العالم الأخلاقى الذى يدخل فيه
على بيئة من تحديد حريته هو العالم الحقيقى الذى يجب أن تعيش فيه روحه في حين
أن جسمه يعيش في عالم مخالف تماما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل .
إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لها
الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء
استطاع أن يسطر في هذه السماء الداخلية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يُوغل عقله
في الطاعة يكتسب من القوة ، وتصير الأرض التى يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا
وخصبا . إن استقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعايضة بين الطاعة
الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان في عينه
إلى حد لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا ياباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله إلى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذي يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للراء بأن يؤدي له أمثاله الاحترام الواجب عليهم، والذي يؤديه هو لهم في دوره . ولوجودل بين هذه الخيرات الداخلية التي هي فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحى بها من غير تردد، بل من غير ألم في سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لا بقاء لها، فليضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها، إذ لا استطاع إيثارها على الأمر الوحيد الذي يحمل لها شيئا من القيمة .

” لا ينبغي أن تضع الحياة ابتغاء لوسائل الحياة “

إن جميع الخيرات في نظر نفس مستنيرة ذات همة، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة، حتى إذا عرض لها حال التقرير في اختيار أى الطرفين، لم تردد في الحكم لأنه هو وحده الممكن في نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما في هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شيء في الخارج ليربح كل شيء في الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون، وجد الانسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى في التضحية الأخيرة التي فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقي في حين أنه القاعل في تقويم كل ما هو شرف للانسان، هو أيضا نظام حياته، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال، ويقضي نهائيا في جميع الخلافات، وهو الذي يعين مراتب الخير المختلفة ويقزها في نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هي خيرات، فان منفعتها لا تنحى على أحد،

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فإنها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرجحها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخيصيا بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجي جميع الناس بلهجة واحدة وإن كانت أفقديهم لا تصغي إليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فإن المنافع تباعد بينهم إذا لم تكن تذكي بينهم نار الحرب . وأيما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة إلى تخاذل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكفي لبدء العائلة قد لا تكفي البتة لحفظها . فلو لا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألقافا كبعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الإنسان يشعر أو يتحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فإذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتي تحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلو لا الاحترام المتبادل الذي يحمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفي الجنس وتجعل بينهما أثلافا حقيقيا قد يكون العشق نفسه عاجزا عن عقده بهذه المثانة . ذلك لأن الإنسان يحب القانون الأخلاقي الذي ألقى اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيت في هذه الكلمات على الإمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التي تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك ، إنه يتناول ما هو أرق . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف في نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذي يقضى عليها ويدينها حينما تتعرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التي يتخذى بها بعض الفلاسفة لتفسر قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية ، والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشرييع المدنية . فمن أى ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشري . وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلى أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الإنسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

في العالم المادى بأسره مهما كان جميلا ومهما كان منتظما، لا يجد المشاهد البقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التي تصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تجليات، فالتنا نغيرها ما نحن عليه . نفترض أن لما طبعنا إما بلهمل منا قد يكون إنما متى كائن يرى الى الخفض من مستوانا الانساني، وإما لنوع من العطف البافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان، وأن الذي خلق العوالم والقوانين الأتلية التي تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا في العظم، فإن الحرية مع ما بها من ضعف هي أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوي لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وإن قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها في الخارج . وإن في إقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذي نعمله في قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجل البراهين وأرفعها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر في هذه القوانين غير الكاملة التي يسئها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فتري دائما في أوامرها وزواجرها شيئا من النلاظة والوحشية، حتى متى كانت غاية في العدل، فإن العقوبة التي تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شيء من ذلك . في شرع الله للمرء هو قاضى نفسه مؤقنا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتقى الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من الكبائر، فإن الصوت الذي يناديه من داخل نفسه قد أنذره بادئ الأمر . إنه يحض له النصيح قبل أن يقوّعه باللوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق بملك في التأديب سبلا غير ممنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ما فيه . فكم في هذا التأديب من جمالية تراعى في حق الجاني ! وكم من مجهود ينفق في سبيل رده الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره في الخارج ! تحفظ ورسالة أيماء رسالة ! ولا شك في أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتدال بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هي الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حسب الانسان استهانة برحمة الله أنه لا يتنفع بها، فان كل قلب مهما قسا يعجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه في جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسي ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا، وهي أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل أو في عصيانه، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار. فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذي لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحيا لا سيذا . لكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدي حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الانسان يغضب في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو في مكنة من اجتنابها . وإن الانسان الذي له بقانون الأخلاق في هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدي الحساب عما يكون قد أتق فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله، لأن غاية ما يعرفون هي أعماله التي يعاقبونه عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فها هم وهو إلا على حد سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين، لأنه يعزب عن علمهم ما تمحيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها . على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما ينفى بحكم الضرورة على العدل الانساني هو مورد الحكم . فاما أن تنكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئولته ، ولما أن تقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا ، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدته للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات ، ثوابا وعقابا تفرد وحده بهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده إذا هو قرر أن هذا العدل النهائي لا محالة واجب ، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التي يجب أن تتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تنافر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فإن في هذه الدنيا على العموم بالحالة التي هي عليها القدر الكافي من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذي يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لمسا يقال من اقامة موازنة يشهد الحسن أنها ما زالت قائمة ، ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم في أمر الأجرة ، فإن اهتمامها بالجزاء يكفي وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر في هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا ، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا ، ونادر ما تفوت امرأ يظلمها حيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالقدر ، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأني "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التي لا يراها إلا في الحياة المستقبلية ، لم يكن ليجد نفسه شقيا في هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم يحار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التي أصابته ، ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي قضى فيها نعيمه الشوكران . غير أنه إذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا — وهذا

غير حاصل البتة — فإنها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للإنسان قانون داخلي محض يرضه . فإلى أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها في نفسه لتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز إلى الأغراض ، لما استطاع إلى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدر هذه الحياة مقدر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظير، ولكاد الإنسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فعلم الأخلاق يجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الإنسان إلى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هي من مسلمات العقل العملي ، كما قد يقول "كنت" بلهجته الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لا جدال فيها . وفوق ذلك فإن هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشري، تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق إلى هذا الحد، فإنه يكون قد وصل إلى أكبر اختصاصه وأدى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الإنسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي ينهزم فيه على الغالب ، وهذا العصيان الذي فيه خسرانه . العقل يرى الخير ويفهمه ، والحرية تأتي الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الإنسان لغني عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهاية ، من كل أولئك
تأتيه الهجمات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مصاد لمبدأ روحه ، تتار عليه هذه
الحروب التي تنتهي عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر
عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة
كالشهوات التي يدفعها اليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث
على الشر في نفس الانسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها
بلا شك أن تسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدمه متى شاعت ، ولكنه مع ذلك
يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فعمل
الجسم على الاعتدال ورياضته الى حد ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحبسه عن كل
ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممثلة وخادما مطيعا . تلك هي
إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن
اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادة هو مسألة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يشير
ناترها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف
هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس
بأقل أهمية منها . فأغفاله نقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض الى عدم
فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة
إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا التقابل أن عدو الانسان إنما هو جسمه الذي هو الوسطة للرذيلة
إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا العدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى
لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فالتنا لا نستطيع

الاتصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حفظنا الأخلاق بدونها لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد مع محاربتنا من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان إليه مع إحاطته بالعناية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعي، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل إلى المعنى المضاد، فإنه لا يكون من الحكمة على قدر كبير إذا هو لم يكن متشدداً . ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقة برعاية الخلف ملأى بالقواعد الهادية إلى الاعتدال وإلى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئاً جداً إذا شك من اجتماع العقل والمادة في شخصه اجتماعاً لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فإنه هو بدياً الركن الأصلي للفضيلة التي هي الجزء الأخير للحياة الأخلاقية وكثرها . ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الإنسان المحب للخير والذي علمته التجربة يستطيع أن يحول إلى منفعة ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى . فإنه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعادل شهوات النفس، وباتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء " النفس الصحيحة في الجسم الصحيح " . فالروح هي التي نظمت البدن بدياً، وهي التي أخضعته إلى السلطة المناسبة وحصرته في حدوده الحقيقية . ولكن الجسم لعله غير معروفة يرد إليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعمها بعد ينقل إليها سكينه وسلاماً تنفع بهما في تجويد فهم الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة . فالتضجر منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعجل القدر لنقص هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، وإما بالغلو في الزهد .

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشرف في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبالله تعالى يرى لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام بالفعل بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرد أنه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، وإيقانها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة الى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تُجْزَى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تتراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربكة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بالألاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرض القلب وعمائته .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القيادة ما لها من حدة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن تُقتل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التقاتل في النظريات وفي العمليات ، فان الفرد يأتي الشر على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل ، ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية طام بأنّه يرتكبه وإن كان من الطبائع ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا حذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، وإذا كان التسامح في ما جريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجنّة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقل خطرها . تجب مداعمتها أمام محكمة الضمير التريية وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقرن بها من التيه والخنايا التي تنشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هي الثروة مع كل الخيرات الثانوية التي تؤلفها ، ثم على صورة مصقولة نوعا وهي صورة اللذة مع جوانبها التي لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تعبنا وأكثر قبولا تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي ، وبالنسبة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن تسلط الى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يعتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي تمثله القلوب الجاهلة أو الضعيفة بالوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفته ، لا يحرم الانسان من الثروة

التي هي ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على ندرتها أن يضحى للخير بالثروة وباللذات وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذي يفهمها تكفي لكشف القناع عن قانون الأخلاق في أسنى بهائه . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للإنسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التي هي أقل منها إثما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فسلام نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمه بكلمة من البساطة والجلاء بموضع ؟ وكم من خطر في هذه التغيرات التحكية في الألفاظ كما نبه على ذلك " سيسرون " منذ قريب من ألفي عام . ان المنفعة المشروعة هي « المنفعة » على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير في الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزالها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما حاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيقى فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . أنه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يخضعه الى قانون حكيم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الإنسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لا يندفع على مركزه ، فانه اذا كان يحس بأهميته ، فانه يحس أيضا بمحدوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبه بتلك الدعوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا لتغير المبادئ عند ما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحوى جماعات لا تحصى ، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إيهاما وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضيق الفرد . ان السياسة لم تكد ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل والخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرفها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقريتهم وعليه يلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التقدم حقه أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد شاسع من مبدأ الخير المقتر في قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لابد للسياسة

من ركوبها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوتها الشرعية . وكم من ردائل وضلالات يجب استئصالها، يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض عنها بنظرة وينأى عنها بجانبه وهو يرى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب منه جدًا أن تصني إلى العقل قلوب الأمم . كل ذلك مع اقتراض أن رجل السياسة قد أوتي هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية العقيمة التي تمناها تلميذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التي تُمنى بها نفسها أحياناً ، تغير لها وهي مستمرة مع ذلك في تعاليمها أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفعلها في الممالك نصيب أوفر حظاً منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثماً في حق الإنسانية إذا تخلى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحبوا له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلي ، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئاً من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضاً في دورها أن تهتم علم الأخلاق وتجهجه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قياداً وأدق نظاماً لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي ، إذ من الهين على الحكماء أن يكونوا أمة أخياراً مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكام بل عليها فقط أن تنتفع بهم فيما هم له أكفاء .

اني بما أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لي ، فقد أخذت أكثره من قرارات سابقة سهلت علي ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أني نشدتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضمير، ولكني مع ذلك تلقيتها أيضاً عن السلف

وانى — وأنا آخذ علم الأخلاق أتى وجدته فى قلوب الصالحين — أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التى نفلته لهم . واعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة فى تاريخ الفلسفة ، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت فى إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا فى هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التى يمكن أن توازيهم متى كانت لا تتقدمهم ، لكنها خالية من التحرج العلمى المطلوب ، لأنها ليست شخصية . فن أربعة المذاهب ، لليونان وحدها ثلاثة ، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للمعجب فان العقل اليونانى فى هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه ، فلتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون ، ولنعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على ما رسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير والفضيلة ، ولم يعد الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهى تتشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجم مختلفة للرأى قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام تقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النعمى الذى كان جم العائلة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة ؟ وفيما نشرق المذاهب الفاسدة بأن نقننها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييزه يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرسطيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هالكسيوس" في معرض ايمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التي تدعو الى الرذيلة في صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هي التي أنشأت فساد الزمن الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لا شك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر في الأشياء، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شطرها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها، والأحسن فيما أظن أن يلتزم في حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتزرى بالكمال الذي يشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك التكت الخفيفة، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفاته التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول^(١) : ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحقن ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضعير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا في القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميثاقها الأخلاق ص ٤١ الترجمة الفرنسية لوسيو برني .

أبدأ بمذهب أفلاطون .

مذهب
وأفلاط

بين أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفي المنطق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الشاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فإن أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريرا وفصلا . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضع نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف ؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لا يوجد من التعابير ما يوفي إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أي وجه ، ولكن حياة سقراط بثمائها عزت عن المثل هي والبطولة التي توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون ، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا في أن أفلاطون لو كان في موضع سقراط لفعل خيرا من فعله ؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر ، كان من حسن حظ العقل البشري أن كاتباً كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويها ، لا بل هو مذهب حي ، لدروسه فضل أن قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذي يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غاليا هو حياته ، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقي ، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذاهبه ، وأثر على تخرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما سنتوخاه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام أنه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أسناده يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلدناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبحثها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بديا ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون ، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيقى ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فإن أول ما تنصح به الحكمة للانسان أن يتعزف نفسه بنفسه . قاعدة اقترها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : "تعزف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فإن سقراط آخر حياته « يفتخر بأنه يتمشى دائما على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك » « الحال يبعد من الوقت ما ينطقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والتي تحوّل بقضة العقل » « عن مجراها وتستتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان » « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيفون^(١) أو كائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع » « من الشرف والقداسة » . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما نقل الى بلاد اليونان صار « المارد ثيفون » .

افتراض أفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن تفكر في النتائج المادية التي قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . في هذا الفحص القطعي يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن »
 « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما في النفس التي تحويهما » . ومتى راقب الإنسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعة جزئين أحدهما حيواني وحشي، والآخر »
 « على الضد، أنيس إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثاني »
 « الذي يروضه ويهذب^(١) » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجود بيان هذا الطبع المزدوج للإنسان فقال :
 « فلتصور أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات »
 « التي نحسها هي كأنها حبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها »
 « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقترن الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . »
 « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاول الا أحد هذه الخيوط ونتبع »
 « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب »
 « المقدس . خيط العقل الذي هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغي أن »
 « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس »
 « بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصغى المرء في نفسه إلا الى صوت العقل ، لأن »

(١) أفلاطون، تربية فكتور كوزان — فيدر ص ٩ و ٥١ — ألبير دال أول (الطبيعة الانسانية)

ص ١١٤ و ١٢٠ فيدرن (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٢ و ٨٥ و ك ٩

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طيماوس ص ٢٢٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن »
 « النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
 « فيما يجب من تشریف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه في إكرام »
 « نفسه ، فإن إكرامها الحقيقي ينحصر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها »
 « من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذي يجعلها تخبئ عن احتمال المشقات »
 « الضرورية ، ومن الجزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ، »
 « فإن الجميل لا ينبغي أن يؤثر على الخير، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء »
 « إن لم يقصر تشبثه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
 « القدسي موارد العار والاحتقار^(١) . »

ذلك هو رأي أفلاطون في النفس الانسانية، ونعم الرأي هو .

غير أنه إذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف، فليس هو البتة ميزة تفرد
 بها ، فإن جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . إنها كلها سواء
 لأنه « من ذا الذي يستطيع أن يقول بأن نفسا هي أكثر أو أقل نفسية من »
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشتري على الناس من منازعاتهم الوحشية، أرسل إليهم المريح »
 « ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يُقتر نظام المدائن في نصابه ويشد أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ رك ٩ ص ٢٢٢ — طيارس ص ٢٣٥ —

كريتون ص ١٣٥ — فروطافوراس (السفسطائيين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعي ، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا »
 « استثناء ، وأن لا يخصص بها بعضهم دون بعض ، كما هو الحال في ضروب »
 « الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه إذا لم يشترك الناس جميعا في هذه »
 « الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا . من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر في الجواب »
 « إذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط ” بولوس “ في كتاب ” غريغياس “ : أن »
 « الرذيلة هي أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هي أكبر خير يناله . على رغم »
 « الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فإنه لا يوجد في الناس »
 « قلب لا يقول إذا أصغى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه ، »
 « ولأن يكون المرء ظالما شر له من أن يكون مظلوما . تلك هي « القواعد التي تعلمنا » »
 « اللوق العام ، والتي يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والماس » . كما يقول »
 أفلاطون .

و بمقتضى ذلك كان الواجب الأول على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذي يشمل »
 « جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك في الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر »
 « خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة يقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ، »
 « وهي ثلاثها سادته الحقيقيون . إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا »
 « من أن يحبه . إنما هو أن يحب ويعانق من يحكم هو أنه رديء . على أن النفس »
 « تجد طمأنينة نائمة ، وقوة أيما قوة حينما تتفق إحساساتها وأعمالها ، فتغبط بأنه ليس »
 « لها أن تعود باللائمة على نفسها في فكرة أو عمل ظالم في حق الله أو في حق الناس . »
 « وإن أكبر حرب في الحياة هي الحرب التي تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا^(١) .

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غريغياس (البيان) ص ٢٦٢ و ٢٦٧ — القوازين

ك ٣ ص ١٦٧ و ١٦٥ — غريغياس ص ٤٠٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٥

وقد يقع المرء في الضلالة إذا هو ظن أنه الرجل الذي له قيمة تقضى عليه أن يحسب حسابا للموت أو للحياة، بدل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيرا أم شرا، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء . كل امرئ اختار مركزا ، لأنه رآه أشرف من سواه ، أو لأن رئيسه وضعه فيه ، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتا، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شيء آخر غير الشرف . كذلك كان سقراط، لما جرى به ليحاكم أمام الشعب الآتينى على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل، فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقاط التي وضعه فيها القواد في يونيدة وفي أنفيوليس وفي ديليوم . كذلك لم يكن ليتحول عن المركز الذي خصه الله به، بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر الهائل الذي كان يهدده، حتى إنه لما مثل أمام القضاة، لم يخطر بباله لينق الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو، ولا إلى التملقات العادية التي اعتاد الناس أن يستدروا بها شفقة القضاة . وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد، بل الذي كان ينقصه هو عدم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع، وما يستبيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنيا، كأن الخطر الذي هو فيه لم يكن في رأيه داعيا إلى إتيان ما هو غير خليق برجل حر . فالشأن أمام المحاكم كالشأن في ساحة القتال، لا يُسمع للمرء أن يتذرع بأي وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته . فكما أنه في الحرب لا ينبغي البتة أن يُلقى المحارب سلاحه، ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسغل^(١) إلى حد أن يقول كل شيء، ويعمل كل شيء . كذلك مضى سقراط، من غير أن يخسر من شرفه شيئا

(١) أفلاطون — تخریط سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ١١٤

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة، وترك الذين آتهموه ملطخين بوحشيات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو أن كل شيء هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حل مقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الهرب مهما برره الظاهر، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قرره سقراط ، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائغا أن يدفع الشر بالشر، ولئن قيل : إن العدل إنما هو إتياء كل انسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر ، كما يجب عليه لأصدقائه الخير ، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شيء .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل ، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف ، على الرغم من شدة تحفظها ، فأقول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها ، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة إنما هو العقاب ، فلا ينبغي للذنب أن يتدمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما . إن العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض^(١) الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

(١) أفلاطون - تقریظ سقراط ص ١١٤ و ١١٥ - كريتون ص ١٤٣

الطيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادية بدء أنها تصادم رأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جنة يأتون لیسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتض منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبا به ، فانه يلزم أن لا نهم بما مستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فإذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فأنما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة^(١) .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد بعلمنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم ينقلون إلينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنها من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدم ما لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهية ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا ، ولم يشأ أن يحرم

(١) أفلاطون - غرقياس ص ٢٥٧ و ٢٨١ و ٢٨٤

ميلنا الطبيعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الإنسان أن يحرس ناصيته الغشومين اللذين هما في باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والمخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصغى إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يغترف منهما بالقدر اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث ينضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . الخير الأكل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يصدق تعيينه ، لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده بزمان ، فإن لديه سعادة العيش وشقاءه مشكلة كبرى ليس عنده فتم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقدم شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند القول المريضة ، بل هي أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط إياها يهتما كما يهم معاصريه تماما ، فانتا لا تزال تشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التي زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتزامها^(١) منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تقتر في القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيليب كل المحاربة — الجمهورية ك ٩

ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليل من الآلام في جميع مدة الحياة . من ذا الذي يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجن والافراط والمرضى على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذي تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأي العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتقونها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أي كان يحاول بالمرون على الخير أن يتشبه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعي أن كائنا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجود الذي به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستبقيين الذين يجرون سراعا عند صدورهم عن مقر حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم إليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال تعسة ، آذانهم بين أكتافهم ، يتروون سراعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيعيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العدائين عادة هو كذلك ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا ، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزانة إلى ما يرجون من علو المناصب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون في شبابهم ، فإن أكثرهم ينفضح أمره ويرتدى بالسخرية في أنحرى أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بل ما يلحقهم من المثلات التي

(١) أفلاطون — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائماً في هذه الحياة الدنيا ، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثاني بثمانية وتسع وعشرين مرة . وإنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال لينة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقر في عقولهم بأسهل من كل ماعداه . ولما أفتح قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق منادياً ينادى بأعلى صوته في الناس جميعاً بهذا الحكم الذي أصدره ابن أرسطون : « ان أسعد الناس أعدتهم وأفضلهم وإن أشقى الناس أظلمهم وشرهم » . الى هذه المشجعات التي لم تكن لتحبط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها ، ان حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهdy الى أن من الخيل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لا يدع المرء نفسه الى الشهوة تلقى به في اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل^(١) ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئاً من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقاً عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أي رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حليث خرافة ، ولكنه يضع حدوداً لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فإذا يلزم اذن عمله في هذه المحن ؟ » أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حفظه بأحسن الوسائل « التي يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه « كالأطفال يضيع الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح « بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحمل به^(١) . »

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدروس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وإن لم تكد تكون مرعية في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جديتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا ؟ فما أشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في ثنايا القلوب !

إذا كان أفلاطون هكنا عليها بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجه ، فإني لا أجده كذلك الى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملامستها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفتنت" باسم "لاشيزبس" إحدى "البركات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرين « (الجنى) الذي تريد أن تأمنه على حياتها . وإن الفضيلة التي لاسيد لها البتة تلزم « من يشرفها وتترك من يفترط فيها والله برىء من خيرتنا » . وقد أحسن إذ قال في "القوانين" « ان الله قد ترك الى تصرف ارادتنا الأسباب التي تتعلق بها »

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعاً للبول التي يترك »
 « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادة ،
 وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادة ، تكون الفضيلة
 كذلك ، ويكون الإنسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه
 لا يأتي واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسلياً
 بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذه سهو لا يقطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة
 تجر إلى هذه الطريقة المشؤمة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور
 لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شراً . ويستنتج من ذلك أنه متى
 أذنب الإنسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائماً .
 وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في لوم المقننين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم
 إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره
 تقسيماً أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .
 ولأجل أن يذهب عنا المسئولية قطعاً يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد
 في الجسم أو سوء في التربية^(١) .

قد يكون من الجراءة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون في هذه المسئلة العويصة
 يتكلم أحيانا كلاماً يمكن لمذهب المساواة أن يتحدى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قدم
 مناظره من الأدلة القاطعة الميينة ، بل أخذ يؤيد ضد البديهية أن الفضيلة لكونها

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس
 ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥
 ١٧١ و — طيلامس ص ٢٢٢ — غريغاس ص ٢٦٩

هي أيضا لا إرادية كالزيلة لا يمكن تعليمها . فخذاه " فروطاغوراس " بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف السوء ، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة ، فإن الناس لا يسخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانية بالعمل وبالمرور والعلم ، فإن الناس يمتقنون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد " فروطاغوراس " بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد انتهت المناظرة من غير أن يذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زُهرع بعض الشيء فى رأيه بصورة تشق من أن تسليحه نأدب محض لا غير .

تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فإذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للناقشة ؟ وإذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محل للتحقيق الذى عناه فى كتابه " ثييتيت " ^(١) أو العلم .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون ، لا أريد أن أقول ضلعه ؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بديا فلا أنه اذ يلوم المذنب بل اذ يشتد فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ك ٥ ص ٣١ و ٣٣ و ٤١ و ٥٠ و ١٢٤ - مينون ص ١٣٧ و ٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقتط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغمه . ولا شك في أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكيم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدًا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليقة بإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . ويرى الجهل والرديلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفي سوء مثلهما .

لاشك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوزها الى أبعد مما ينبغي ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التي يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا في الإرادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولاً عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يجتزح أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عني جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الناس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الإرادة التي كان يمكنها أن تخضع له استعجت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطبائع ما يميل الى الشر بسهولة محزنة، ومنها ما يميل على الضد من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سر اختصت به العناية الالهية فلم يسبر غوره "طلياروس" على حكمة و"أر" الأرمني على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التي تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعي ، فانهم بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذي يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا — يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتمكين العدل الانساني من أن يُجرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذهب قد علم ما كان يفعل وأراد به الى درجة ما ، وفي هذا القدر ما يكفي لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار في العقوبة . إن العدل الانساني هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فان موازينه ليست من الحساسية على ما ينبغي . والله وحده هو الذي يعلم حق العلم الى أي حد كانت الخطيئة ، وإلى أي حد تكون العقوبة التي يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصي النتائج السيئة التي تنج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون إفراطا في الكرم . اذا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون ، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" ^(١) الشاب . نعم إن الله لم يسو بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون — مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يستو بينهم فيما قدر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذي يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخلق الطبع الذي أوتي من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها، فإنها الفضيلة على كل حال، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة في اللغة الإغريقية، لوجد أن الفضيلة هي الخيار بين طرفين متضادين، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذي نبذته . وهذه المقاومة هي من عمل الإنسان يأتيها ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التي وهب الله للإنسان، فإنه قد يستطيع أن لا يستعملها، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التي تجعل الفضيلة ممكنة هي من عند الله، ولكن الفضيلة نفسها هي من عند أنفسنا، وهي محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك في أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذي يمسك بها، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت في حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى، لذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت اليه آخر أمره، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُتعلَّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلم . وإنه ليجب على الإنسان الذي أوتي هذا الكثر أن يشكر الله على ما أمتع به من نفائسه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا، كما كان سقراط في كل حياته، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الإنسان يسند الى نفسه الحرية يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

إذا كنت قد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي أستطيع أن آخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاقي . ولكن من الغريب أن هذا النقص في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يمتداه إلى أية نتيجة من النتائج العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسري لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا يسترسل في كتاب القوانين إلى قسوة وربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق الإصرار ظرف مشدد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسري لا خيار للمرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبيّن أن أجمل ما يكون من الظفر هو ذلك الذي يكسبه المرء على نفسه ، وإن سعادة الحياة لتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على ضد ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر ، ويدّله على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات الترف ، فإن المتاعب البدنية تتحول إلى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون للمرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليتم له الكمال في قوته . كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة «أن يكون المرء سيد نفسه» ويقول إنه لا يعرفها ليعبت بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسر بها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذي هو أول من قرره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلب أفلها

خيرا على الآخر فيلنثذ يقال عن الانسان في معرض التوبيخ : إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه في مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بال رغبات تجذبه على رغم العقل ، ويخ نفسه ويخط على ذلك الذي يكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هي الحرية في كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزي ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساع لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسريتان لا خيار للمرء فيهما ، في حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه التراع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هي العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتيه هو الشر ، ولا تتمعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغي أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف - ولو مع الأسف - بهذا الانحطاط الحقيقي للطبع الانساني . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو ساذر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسمي الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسهما هي الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ص ١٠٤ - القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ وك ٨ ص ١٢٠

وك ١٠ ص ٢٦٥ - الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٢٦ ، مثل ليونس بن أغاثون .

ما يفعل فليس يحرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحيث أن هذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم . ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن في هذه الدنيا العلم هو العمل ، وأن التفكير هو الفعل ، وأن النظرية بلا عمل تكفى في تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم ، وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك تتضاعل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة الضرورية في هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء في ذلك الواجب التصوري الذي تخلفه قريحة المرء كلما شاعت . أعترف بأنه لا شيء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التي ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستتبع هذه النتائج السيئة ، التي مهما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصل في هذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنني أتعجل الآن على بساط الانتقاد ، وأعود إلى مقام الإعجاب الذي لن أتركه بعد . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغي أن تكون نتيجة لماض عملي طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن أمن طريق يسلك — ما دام الطبع الإنساني كما هو — هو الذي يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذي « باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذي يجعل الحلال الأخرى ذات قيمة أو عديعة القيمة . فان ترك الحرية التامة

للشهوات والسعى لإرضائها داءٌ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك عديمة النظام لا تهضى إلا إلى الخزي والشقاء . فإن الفضيلة والسعادة تتحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أُتيح لها الاختيار كما أُتيح لها في "الشانزيليزي" : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية "أر" الأرمني لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقرها دائماً في حالٍ وسط ، وأن تتقن الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأرواح أنحر الناس إلى اختيار مكان له لم يتطلع إلى المنازل المملوءة باللائلاء والأخطار ، والتي فيها الشهوات من كل نوع تعدّ للنفس ما شاعت من الزلات . « فإن ذكرى نوائبه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث » « طويلاً واستكشف بعد الأين في زاوية الحياة الهادئة لرجل مترو على حدته » « حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركها إلى جانب . فلما رآها أنحر الأمر ، قال : » « لو أنى كنت أول من دعى إلى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاعت أن تبلغ . ولم يكن الأمر في جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصراً على الفرد بل تناول المملكة أيضاً ، فإن المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعددة الأصول ، فإنها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التي يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حد الإفراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حد الإفراط أيضاً ، فإن الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٧٢ ر ك ٣ ص ١٨٦ و ك ٦ ص ٣٥١ و ك ٧ ص ١٢ —

غريغاس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسي لنظام الحكومة التي أُنشئت إليه مقاليد^(١)ها .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بله ماها من عظم القدر وشرف المترلة . وليس من السَّكَّاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافي الفياض الذي هو والحق سواء في أن ماءهما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، فانه هو نفسه لم يأل جهدا في تعليم النشء إياها، واليه يرجع القول في النظام الذي يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم تكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإني مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تفتح أزهارها في كنف العدل والرعاية هي الرابط الحقيقي للجمعيات الإنسانية، فإذا تصير إليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ إنما المشتري نفسه هو الذي أرسلها الى الجنس البشري حينما أراد أن يصلح عمل ابني يابث . ذلك العمل الذي هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأثفوا زمنا طويلا . فإذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعد الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسليحهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩

الجمعية - وليس فيها إلا أشرار - غير مستطاعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : " الشبيه يبحث عن الشبيه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فإنه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لا مع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضد ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التي تساوت في حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المماكة . إن الأهل مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسمعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعنا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعمق ، فإنه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتي الشر ، كان لا يعمل السيئ لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فإنه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لايجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال "فرديكاس" و "بريندر" و "اكزركسيس" . أما الرجل الحكيم فإنه على الضد من ذلك ، يطفئ الشرير بما يعمل له من الخير ، أو على الأقل بما يضربه له من المثل

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ص ٣٨ - ليزيس ص ٥٩ - فيدر ص ٦٨ .

الصالح من عدالته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض بنفس قد
اعتراه المرض في جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدا
لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذا أصبح معه علاجها عسرا جدا
أو مستحيلا، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندرج وجودها . أما أكثر الشريرين —
وفي شفايتهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يكظم الغيظ في حقهم، وأن لا يؤخذوا
بالعقوبات القاسية التي لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدة ويتعدوا عن
الدواء الشافي .

إن ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره
على تقريرها، بل كان يعاني تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفا على هذا التطبيق
الطويل الشاق، فانه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدسة، واستنارت نفسه
بنور الحق ما زال يعلم مواظبه بأكل ما يكون من الرعاية التي قد لا تخلو من التفرغ،
يحض لهم أنفع النصائح، ويحمل إلى السرائر الخالصة نور سريره الساطع . وقد كان
يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه إلى حد أنه لو استطاع
أن يخلصهم بتقديم حياته قربانا، لما تأخر في ذلك . فلو قال له أهل آيتنا :

« يا سقراط إنا نظرح رأي "أيتوس" ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن
تكتف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك
« واكتشف أمرك عوقبت بالقتل » لما تأخر عن أن يجيبهم : « يا أهل آيتنا إني
« أحترمكم وأحبكم ولكنني أطيع الله لا أطيعكم أنتم ، وما بقيت أنفاسي تردد
« في صدري ، وبقي لي حظ من القوة ، لا أفنا أنذرکم وأنصح لكم وادعوا كل من
« لقبته باللسان الذي عرقت مني . ولو أنني كفت في هذه الساعة ، لما كان هذا »

« خوقا على نفسى كما قد يندر للأذهان ، بل خوقا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس ، فلا يعجب من يسمع تقريره
 من أن يراه قد تقدم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « يا أيها الذين تتألف »
 « منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
 قائله .^(١)

كفى بالمذاهب الأخلاقية التى من هذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التى
 نتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبيهما
 الأخلاقى . فاذا كان الصوت الذى يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله ، وإذا
 كان الله هو الشارع الذى تجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما
 بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهي أن أباهم العالم إنما هو الله الذى رضى لهم أن
 يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإنما الصلة بينه وبين الانسان دائمة
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبدا ، ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى »
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،
 أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذى شرعوه والذي يجب احترامه الى مالا نهاية .
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعناية الإلهية ، فإن ذلك يستتبع
 القول بأن هذه العناية يمكن أن تتخلى عن الإنسان لحظة فلا ترعاه ، وتسلمه بغير حساب
 الى سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجمل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبة
 صنعها الله بيديه » فلا شيء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيه
 الشكر على نعمائه بصلواتنا وما تقرب من القرابين وما نأتى من العبادات المستمرة . إنه
 هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

(١) أفلاطون — تقرير سقراط ص ٩٣ و ٩٥ — الجمهورية ك ٢ ص ١٨٦

« هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات . وهو يسير على خط مستقيم »
 « تبعاً لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم . ووراء العدل المنتقم في الجرائم التي تقع ضد »
 « شريعته ، فأيا امرئ شاء أن يكون سعيداً ، فليصل بهذا العدل الإلهي ويقتف »
 « أثره خاضعاً متواضعاً . أما من انتفخ كبراً ، وأسلم قلبه إلى نار الشهوات ، »
 « وظن أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فإن الله يتركه إلى نفسه ، ولا يلبث أن »
 « يدفع الدين إلى العدل الإلهي ، ويتهى أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه^(١) . »

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء ، فيم يفكر الحكيم وماذا يعمل ؟ بدعي أن كل
 انسان عامل يفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون إلى الله . لكن ما هو
 السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد ، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط
 لجميع الأشياء ، لا الانسان كما زعموا باطلاً . فلا سبيل إلى أن يحظى الانسان بقرب الله
 حتى يعمل كل ما في وسعه لينشبه به ، أعني بمقدار ما أتبع للانسان أن يبلغ من التشبه
 بذلك المثل الأعلى الذي لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك
 "النسب الإلهي" واقتنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا ، وأيده
 ضميره الذي يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام ، فإذا عسى أن يخيفه في العالم بأسره ؟
 وكيف يمتنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية : أن الانسان الخير لا خوف عليه
 في حياته ولا بعد مماته ؟ فإذا متّه في هذه الحياة سوء ، فكيف لا يحفظ الاعتقاد
 الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف في المصائب التي
 تصيبهم ، وتغير في حالهم الحاضرة إلى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبوها
 والتي ليست نعمة زائلة أو متقلبة تبقى لهم إلى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

(١) أفلاطون — القوانين ك ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ رك ٧ ص ٢٩ وك ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥

هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكّر بها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجسد^(١) واللهو .

يظهر لي أنه متى فهم الإنسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهم ثبات سقراط أمام الموت ثباتاً لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التي تعلم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتنفر عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعلية للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته الناقية، فقد يمكن أن يعد المرء للموت عذته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا أن الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس، كما يميل كثير من الناس جده الميل إلى اعتقاده، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغير بسيط وانتقال النفس من محل إلى آخر، فإذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنماً عظيماً؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم، وليقارن بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها، وليقل حقاً كم مرت به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقد سقراط هو الانتقال من هذه الدار إلى دار أخرى هي ملتقى كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد في الآخرة آلهة

(١) أفلاطون — القوانين ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ وك ٥ ص ٢٦٦

أحبابا للإنسان وهم قضائهم ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار^(١). ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مختوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون" ، لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء ، ولكن ما ذابهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أفنعت "كريتون" و"سيبيس" و"سيياس" و"أيلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى نفتت الأكباد . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقتناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنها هو أن يحيا حياته . وإنه ليجب علينا القول بأن الإنسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقتهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فأنى القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فأنها منشأ هذه النتيجة المشؤمة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحيط من قيمتها .

ينتهى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأي أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون - فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ - تقر يظ سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة لإياها ، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حظه الذي منحه إياه الآلهة في هذه الحياة الدنيا ، لأن ما أعطى من النعم التي يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له . فما هم إلا قضاة يتلقونه في الحياة الأخرى ، فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له في الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أنداده عن أن تراه على ما هو عليه من القيمة في الواقع ونفس الأمر . وإن القاضي الذي يتلقاه فيما وراء هذه الحياة بحاسب روحه على الفور . وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا ، فانه قد يمكن أن يخدع الناس على ظهر الأرض ، أما في الجحيم فان "مينوس" لا يخدع البتة ، حكمه معصوم من الخطأ ، وعقابه لا مفتر منه للأئيم الذي يحكم بإدانتهم . فليس للإنسان في هذه الحياة إلا أن يتق من الانتقام الأخرى ما هو قادر على اتقائه ، وإذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يرجع عند الآلهة كل شيء لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التي هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل "قليقليص" و "بولوس" و "غريغياس" يتخذون كل قوله هذا هزوا تكرافات العجوز لا يصح الالتفات اليه ، ذلك بأن التقاليد الأمية التي هي مظهر خير جلي للضمير الانساني طالما نقلت اليهم قصصا نافهة ، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التي تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون في أيامنا هذه أقل انتشارا منه في زمان السفسطائيين ، غير أننا نحسب أنصار "قليقليص" في زماننا بما كان يجيب به سقراط معارضيه :

(١) أفلاطون — غريغياس ص ١٠٠

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فإنه لا يسعكم أن تثبتوا »
 « لنا أنه يجب على الإنسان أن يحيا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد المحات . وخير »
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة ^(١) » .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للإنسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فإنه يتوقف عليها حسن سلوكه أوقبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى طائفة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العجاية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية الى ما شاء الله . تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التي تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضعير في الفرد وفي الإنسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الإنسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء من الأمر وما يدعه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

(١) أفلاطون — غريغاس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ —

الجمهوريّة ك ١٠ ص ٢٦٦

لها في العدل الالهي الذي ليس للانسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاقى
 لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستنيرة الزكية .
 كان لى أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص
 على بيان ينبوع الذى اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة . ينبوعه هو الفكرة
 التى استفادها من الطبع الانسانى . فكرة ملأى بالاعتدال المقبول الذى لا يرفع
 الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذى يعزفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به
 الى أعلى من موضعه ولا يترله عنه ، والذى يعطيه من العزة حقه دون أن يتخلع عنه
 الخضوع الضرورى ، والذى لا يجعله أقوى مما ينبغى له ولا أضعف منه ، والذى يريه
 دائما السماء التى هي مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .
 أظن سقراط هو أول من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله فى الطبع الانسانى
 بطريق البحث والتقصي ، وقد صدر فى ذلك عن هذا المعنى العميق الذى قرره
 "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شىء فى العالم فاستنتج منه كما ذكر فى "فيدون"
 هذه النتيجة وهى : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شىء على أحسن
 ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شىء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن
 أن يكون عليها ذلك الشىء ، فليس على الانسان فى كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ،
 كما هو الحال فى بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليت" يقول .
 من قبل سقراط : إن أجمل القردة إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان
 الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد ، ولكن سقراط عز عليه أن
 يقف بحته على درس الجسم كما فعل "هرقليت" فيلسوف يونيه ، فتمشى مع مبدأ
 الأحسن فى درس الروح التى جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشرى . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سوى متج . فبدلاً من أن يعتبرها — كما يفعل غالباً غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجتردة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوّهتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التي كانت تستره تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تدوّقها للحق . ينبغي أن يرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبيعتها هو من قبيل ما هو إلهي خالد لا يعتوره الفناء . وينبغي أن يرى ما إذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه اللجج التي تغطيها الآن، وإذا لتوجه بكلّيتها إلى ذلك المصير^(١).

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يجرى على أحسن ما يكون حيناً لا تكون مضطربة بما تنظر من المراثيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمعت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، تُتجه مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصل «المثُل» (المعقولات الكلية) بحاسة جثمانية «كَمَثُل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك «المثُل» من الحقيقى الواقعى؟ أم هل لا يتقدم المرء في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق؟

(١) أفلاطون — فيدرن ص ٢٧٧ — هيباس ص ١٢١ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٣

على أن النفس التي هي بشوقها إلى الحق مرتبطة بالعقل الذي لا نهاية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها إلى الخير . إنما « مثال » الخير هو الذي يسط على الأشياء التي هي محل للمعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطي النفس التي تتعزف الأشياء ملكة المعرفة . هذا « المثال » هو كأنه أصل للحق وللعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن « مثال » الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما في الجمال . فكما أن الشمس في العالم المأذى تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن الله لم يهب الإنسان إلى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذي بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هبنا أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمتته التي جلت عن أن يحيط بها البيان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهى ما يكون من صورته ، أو على أجنى ما يكون منها ، منذ « زهرة أورانيا » إلى زهرة العامية ، لا ينحصر إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يخدع الإنسان غالبا في اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يجد في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أي خير ، لأن الخير هو الذي يغذى أجنحة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فيما هو قبيح ووردي ، فإنه يندس تلك الأجنحة

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيبا . وإن الخير الذي هو قانون للعالم وللعقل الانساني هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فتي لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذي لا يقاوم . بفعل السعادة في اللذة دون الخير ، فلك أكبر السخافات ، لأن في هذا « تصديقا بأن شهية » « الدابة آكد في معرفة الحق من المقالات التي تملأها قريحة الفيلسوف » . ان ما يكرمنا في الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يصيره . إن أشد ما في الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تتجنب الشر ، وتجرى وراء الخير الأطل وتلزمه متى وصلت إليه ^(١) .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأي الحسن في الانسان ، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقي السامي ، ويعدّه بمثل هذه الحفظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم ؟ وهل الانسان هو في الواقع شيء آخر غير ما يعتقد أفلاطون ؟ وهل طبعه أحط مما يقول هذا الفيلسوف ؟ وهل اتخذ الحكيم في أطاعه التي هي أرق مكانة وأكثر عطفًا مما ينبغي ؟ إنى أسائل عنه هذا التمدن بأسره ، أسائل المسيحية ، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذي وصفه أفلاطون ، أو كما ورد في « طيماوس » ببيان ساحر بالغ من الحق غاية : « ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض ؟ » فمن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التي تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هي على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع ، ولكنها تعمى عن أظهر

(١) أفلاطون — بنكيت ص ٣٠٦ و ٣١٢ و ٣١٨ — فيدر ، ص ٤٩ — فليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ —

فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ و ل ٧ ص ١٠٨ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان في نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن النهاية أن يُخطئ مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بخالفه طبعه مخالفته مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن التور ، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألقى عام الى الآن قد وصل العلم الى شيء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان انحصار وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد في نفسي روعة هذه النظريات التي اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرذ النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل ثباتا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشر كما كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إليه ” دلفوس ” إلى ” شريفون ” أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح ، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الآله ، لأن إلها لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا في معنى هذا الهاتف ، يقارن نفسه بمقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فإنه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أي حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فإنها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن ” أبلون ” وحده هو الحكم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمه المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تتجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا وبين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبعى فى الانسان ، الى حد أنه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رأى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه متهاج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدي القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملاء الأعلى ، فأخذه ذلك المشهد القدسى بأن يعترف هذا الاعتراف الذى يشق عن الخضوع لذلك الجلال^(١) .

ان أكبر شر فى الانسان هو عيب يرافقتنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولا شك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبتة فينا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعمى الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسيء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأيمى انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقریظ سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

ك ٦ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فیدون ص ٢٩٩

لا ينبغي أن يحب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل إنسان إنما هو أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أي ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى إلى هذه النتيجة الكبرى، وهي التسليم بأن في الطبع البشري مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغطاة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذي يقربنا إلى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذي ينزل بنا إلى البيمة . ولقد أُحل للإنسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثاني الخيرات البشرية التي هي نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهي الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل المملكة كما يفضل الفرد إذا هي فضلت الثانية على الأولى، ومالت إلى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها^(١) .

أما إنى لأجهد نفسي عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتي تجربة الحياة عند من يفهمها في لها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الإنسان حملها ولكنها موثقة الأمين . إنها على رغم ما يعاندها في الظاهر هي مقياس سعادته، وما يشك في هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر في الأشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٥ و ٢٦٥ — فليبي ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٩ و ٢٢٧ —

القوانين ك ١ ص ٢٠ وك ٢ ص ٩٣ وك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ وك ١٢ ص ٣٨٦ —

الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

والى لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك الهجمات التى كانت مذهب أفلاطون - ولا يزال - هدفها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملى ، ودعموا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حالهم كان بعيدا جفا عن المثل الأعلى الذى وضعه . بدأ أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحدث " غريغياس " والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشنومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضا فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقى الذى تفخر به أكثر من رقيها المادى تهيم الدليل تدريجيا على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقى عليهم نصائحه ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البديهية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أسير من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرق الى حيث هو ، ويحاولون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس وضعيا بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تمل الشهوة أو المصلحة فى عمليتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظري ، فهو المذهب العملي الوحيد . وإن الأخطار التي يعرض المرء نفسه لها بحجافاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

مذهب
أرسطوطاليد

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل الى مذهب أرسطوطاليس . بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدًا . فإن العقل اليوناني قد وصل الى أوجه قبل "فيليبس" و"الاسكندر" ثم أخذت اغريقية — التي أوشكت أن تفقد حرمتها — تدخل في ذلك الاضمحلال الطويل الذي مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية الى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشري . لا أقول إن أرسطو كان أذن على شفا بحرف السقوط ، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه في مادة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصاحبة التي قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدي بهدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حد الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغي الى ما هو أعلى منها ، كأنما هو يرى أن يكتفى بوصفها دون أن يتصدى الى الحكم عليها ، ولا الى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك في أن التجربة شيء نفيس جدًا يحسن أن ننبأ مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يُعَد لها فيه إلا مركز ثانوي ، فإن المرء متى اعتزم أمرا عظيما ، فعليه بما ينبغي أن يفعل هو ، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فإن ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يستمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا النمط لغير مأمون في جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نخط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبا بها إلا على قدر أقل مما يعبا بالمصادر والنيات التي تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الانسان في بعض التعاليم التي استمعها كما طعن أرسطو في مذهب « المثل » (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن في بعض مرثاته إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التي تستنتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاقي ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ :

ذلك هو منشأ التشابهات . أما الفرق الأصلي بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجي والتمييز العميق الذي قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطقسين المكونين منهما الانسان ، كما يشهده صراحة الجففس البشرى سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالى المتميز الذى هو ذو طبع خاص وغايات خاصة ،

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
 « تدفئك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن
 تُحزوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
 وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لي عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد
 » طريقته التي أراد أن يكفلي بها للقضاة ، فانه ضمن أني لا أفر . فأنتم على الضد
 » من ذلك ، اضمنوا أني الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن
 » الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على حينما يرى
 » جسدي يحرق أو يلقي في الأرض ، كما لو كنت أعاني من ذلك الآلام الكبار ،
 » وحتى لا يقول في جنازتي إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي
 » أن تعلم يا عزيزي "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ في الأشياء فقط ،
 » بل هو أيضا إيلام للنفوس ، فيلزمك أن تزيد من شجاعتك ، وأن تقول : إن
 » جسدي هو الذي تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التي يبين لك
 » أنها أكثر موافقة للقوانين^(١) » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ
 مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذي هي متصله به ، فليست الروح على رآيه
 الا تماما له ، أو بعبارة "الأنطليشي" ، إنه لجدير بان يكون أكبر ذنبا من "كريتون"
 فان "كريتون" انما خلط في التعبير من حرقه الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط
 في أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها
 ليبين أن الأصل الذي يحس والذي يفكر فينا ، هو بعينه الأصل الذي يغذي جسمنا

(١) أفلاطون — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة السيوكوزان . وقد سبق لي أن أرددت

هذا الشاهد للعرض عليه في مقدمة ترجمة "الروح" ص ١٥

والذى ينبت النباتات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطو صمنا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح ، ذلك الخلود الذى يميل مذهبه التوحيدي المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة بإحاطة بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعبر الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد فى روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد برز أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجْزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا ، فإن الانسان يحس أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما فى المحاورة من عظم وجمال متى كانت تحصل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية ، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدية ، بل هو عيب عابث من شأنه أن يضل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد نحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة ، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر وهو عما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تأتلف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعانیه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

(١) أنظر مقدمة ترجمة كتاب الروح ص ٧٢

أرسطو . هيات ، فان المؤلف لم يُعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك — على رغم كل الغير التي انتابته — لا شك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا ينتج أننا لن نتوخى في عرض مذهبه خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه اففتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشي على طريقته بزيادة في النقط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما نلتوه أوهام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فان أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزلّي سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة الى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامة الساقطة التي نشرها من بعد ذلك " الأباقر " . وشتان ما بين المنهيين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرر هذا المبدأ الخطأ صحّحه بالإيضاحات التي أودعها بها دون أن يعترف

بالخطأ . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالإنسان ، ويجب عن هذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالبديهية حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير إلى ضد الغاية التي يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقيّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة ، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأي العام الذي يظهر عليه أنه يستمنك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نسلم له بأن الفضيلة بعيدة جدا عن أن تكفي لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها إذا تركت إلى حوالها الخاص ظهرت للعائلة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو إلى هذا الشرط الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدا على الإنسان أن يكون سعيدا إذا كان مجزّدا عن كل شيء ، وأن الأصدقاء والثراء والنفوذ السياسي أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة ، غير أنه لما كان من غير هذه ، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم ، وجب أن يضاف إلى تلك العناصر الأولى الضرورية للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضا . فقد قال أرسطو حقا : « لا يمكن الحكم بأن إنسانا سعيد متى كان من قبح الصورة إلى حد يتأذى منه ، » « أو كان رديء المولد ، أو كان فريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاؤه » « من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافيا ، فانه « كما أن خطأنا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عملا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستقرار ما ينمّيها ويثبتها . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات ، بل يلزم أن يكون طوال ، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه و بما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية ؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتيح له أن يجمع بينها ؟ لا شك أن في هذا غيباً إلهياً يعلو عن أفق الانسان ، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ هي كسائر الأشياء العليا القدسية جلّت عن شأننا ، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا ، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن في هذه النظرية شيئاً من الحق ، وأدرك الى حد ما تجيل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس ... الخ سنين طوالاً أن يكون عند ربه حقياً ، على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو في النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة ، فان في هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلاً للضمير مما . أقرر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة في كل أعماله ، بل هناك أحوال عديدة يفتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة ، بحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو يبيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا في سبيل الوطن ولم يكذب يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون في شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم إذا سأله جوابا أئين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حينما توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الإنسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألاننا هذه القرابين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تنافي بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذي يفهما به أرسطو ، فقد شاء الله أن الإنسان في مجرى الأمور العادي يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفترط في الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذي لا ينبغي مطلقا أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هي أول قاعدة للحكمة ، بل هي وحدها المطابقة للواقع ، والتي هي جديرة بفلسفة بيّنة . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الإنسانية . وليكلا يضل الإنسان في هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقرى .

من هذا الخطأ الأصلي تنبع عدد عظيم من الأغلاط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الأخلاق للسياسة ، فإن أرسطو يقرر هذا الرأي الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسي والرئيسي للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضا العلوم التي يجب على أهل المدنية أن يتعلموها وإلى أي حد يوغلون فيها » . وليبين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هي علم الخير الأعلى^(١) للإنسان » ، فكون علم السياسة

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ — ١٢ وآخر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « مابه تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص .

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضد الحق ، فإن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمد من الأخلاق .

فماذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقنم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق .

ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة ، فإن الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تنتهك حرمة أحيانا بغاية الجراءة ، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحط من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله ، والأمم هى التى تدفع ثمن هذه العمايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوة بحيث تتصرف فيه على ما تشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يههروا ضميمه أو يفسدوه ، ولو أنهم أخلوا سبيله حرا ، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فإنه ينبغي أن يُسند بحق إلى الحكومة نصيب ليس أقل عَظَمًا منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة إذا شئت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تمامًا وهي جعل علم الأخلاق تابعًا للسياسة، وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدرج أرسطو إلى هذا الخطأ . ففي كتاب الجمهورية^(١) يعبر سقراط عن هذا الرأي بأن درس العدل فى الممالك أسهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف العظيمة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجلى فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شيء من ذلك، وأن أفلاطون على ضدها، إنما يعنى بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورتة الجميلة مع صغرها على الانسانية، غير أن تلميذ أفلاطون اتخذ برأى . أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق، تغير لهذا الأخير أن يستنير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل لتكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قليلة أو كثيرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك إلى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح، إذ أنه لمسا ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عند غير خالق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجتته التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متشعبة مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحججة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأي، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جدا، بل تكاد تكون متغيرة بتغير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فإنه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والإجلاء إيضاحاته الهندسية^(١). أما أرسطو فإنه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شيء من تلك اللاأدرية التي تشوب رأي العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضعي الإنسان لها بحياته غالبا. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذي تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأي العام. فإن الرأي العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئا وإن كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس إليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستنتج من هذا أن السعادة هي الخير الأصلي، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت - إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فانه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراماً لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع اليها متأولاً مفاهيمها ، ولما لم يجد مناصاً من إقرارها ، ردها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمو عن طاقة العقل الانساني مع عدم إغفال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحملها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستفتي إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يتم شيئاً ما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تغفر لي هذه الجرأة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأنظار في صورة الإجحاف . وإني لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسوسة في مؤلفاته ، ولكني ألخصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال ، وليس فيها شيء من الواقعي ولا من العملي ، فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذي يبحث عنه ، والذي يجب على علم الأخلاق درسه هو خير إنساني محض ، خير في طوق الإنسان أن يناله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكأن معاناته الترام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبها خطأ بعيداً واتخذها مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يتملح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا غنى إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلوك الحياة ؟ انما عني بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجا عن الأشياء التي فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوفا لا مادة له . وهذه تهمة لا سند لها على الإطلاق ، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعترف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذي ينسب إليه بحق اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السرائر المستتيرة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن تمتشي عليها الحياة ، والتي تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يجيء ، ذلك التوافق بين نفسيين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مقايضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا بعينه هو الذي يكلم أحدهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي تتعاطيانه مطيعتين إياه لا يجيء منهما ، وإنما يصدر من مصدر أسمي . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا شيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحي الضمير .

ليست حيثئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .
لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهاكما — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للإنسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذي يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التي يؤذيها هؤلاء إلى الجمعية الإنسانية ، غير أن الفلسفة التي لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشتغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشتغل بشؤونهم . لذلك هي تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناس — أن يفكروا في الخير لذاته ، ذلك الخير الذي له في حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما لتلك الفنون التي يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التي وضعها ، وهي نظرية الامكان العملي للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التي يستعمل فيها الإنسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله ^(١) » . ترى كم يكون هذا اليوم ظالما فاسدا إذا وجه إلى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا إذا كان "كنت" موجها إياه إلى أرسطو . فانه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى ، ولم يجعل لله في أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا في هذا الأمر الغامض الذي يسمونه الحظ أو المصادفة في تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لا لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التمس عليه الخير بالسعادة مع كونهما في غاية التمايز ، ولأنه أسند إلى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) كنت . انتقاد العقل العملي ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٢٦ ترجمة برز .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه ، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها ، فان نفس الفيلسوف العالية قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عتبته عليه فى أمر الحرية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشبّه عن الأثرة ، والتى شد مايجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لها خلق طبقا لما طالما كرهه فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفرد لها بمزية الاعتماد عليها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حينئذ .

بعد هذا الانتقاد الجدى الذى اضطررت إلى أن أوجهه إليه لا أكاد أرانى أوجه إليه إلا الثناء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا ، كما كان شأن أفلاطون ، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق ، مع ذلك طالما شفت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءهما غاية . ولولا أن نزعات العبرى لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للغلاف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين متميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا للعقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتدئها ، بل ربما كان قد أخذ عن أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شيء واحد ، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للانسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبي . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السُّبُعي الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الغرائز والحاجات المادية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها البناء . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قزره حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شلرمانجر " فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فمن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جديرة بأن تخطها عين ماهرة كيميى أرسطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتقاد . ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا الميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون . من هذا ينبج أن الفضيلة والرياسة ليسا مما أوتي الإنسان بالطبع . فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينمي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يميته . ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بشقله، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضد ذلك الإنسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته الى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للآلة، وكلما أكثر من عمل شيء نعلم إتقانه . ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جارا عليها الى آخر حياته، وموجها الى تعاليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بيمق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحزيننا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدمنا في طريق الواجب .

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة : (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفع، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم نصميا لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك . ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخرون أولى منه بالاهتمام، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة . أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فإنه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا .

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعاً لجهة تأثير تلك العلل . فان الإنسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية ، فانها بمفطها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم ، وتنميتها مجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر في افتتاح بعض الأخطار واتقاء بعض آخر ، لكن نجشتم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد ، وإنما هو من التهور ، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذي به يخشى المرء كل شيء ، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين ، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها ، فانها هي وحدها باعتدالها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالإنسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة . الأفعال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء ، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعاً للأشخاص والظروف ، وتبعاً لتنوع الروابط التي توجدتها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل ، وإنما أكثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم حق الفهم .^(١)

(١) ولقد طعن " كنت " على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق ، الترجمة الفرنسية لمسيو " تيسو " الطبعة الثالثة ص ١٨٧ و ٢٣٣

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور . إنه لشئ ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجيا إلى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشئ ما يعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هي التي لم تسم باسم خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ما سطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبالخير لا تكون بعد حدًا وسطا تمكن مجاوزته بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يبلغه الإنسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن نظرية الوسط التي أشار إليها أفلاطون من قبيل نظرية حقبة . من ذا الذي يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعفة الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها ، والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذي هو الفضيلة إنما هي تعزف ميوله الطبيعية ومحاربتها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى إليها ظاهرا . أما هي على ما يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها ، وأما من الجهة العملية فإنها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للإنسان من القوة ما يكفي لتطبيقها .

غير أنه لا يكفي المرء معرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة ، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسي غامضا بتطرفه في التفاؤل بالإنسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار ، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التي هي أن الإثم غير إرادي ، ودحضها بجميع البراهين التي يمكن أن تبين بطلانها . وقد عني فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادي واللاإرادي ، وميز في الفروق الدقيقة بين الإرادة والقصد ، والإيثار والتدبر ، وأشهد عليها وجدان الإنسان الذي يحده في كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال ، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذي يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها ، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون ، تبعاً لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخل في الفعل أو لم يكن لها دخل فيه . وبالاختصار قد جعل للحرية نظرية إن لم تكن كاملة ، فلا أقل من أنها واسعة جداً . فهي أقول نظرية في التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالاً ناقصاً .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستنتج من نظريته النفيسة من النتائج التي تحتملها ، أكثر مما ترك أفلاطون يحجم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التي تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائي الذي مُنح لإياه الإنسان ، ولم يصعد البتة عالياً ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا في أفعالنا تجر إلى المسؤولية فيما بعد الموت ، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدر قيمة هذا الاستعمال . بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان ، دون أن يسير نحو مصدرها ، ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها . وذلك إجحام فوق ما ينبغي . ولا شك في أن هذا الإجحام أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرحا أوسع مما آتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التي يدرسها فى الإنسان الى ما فوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها لإيانا ، والذى مازال هو قاضيا كما هو شارعها . ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها ، ولكن ليس من الانصاف الاقاصه فى هذا النقص ، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات الثناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . ربما كان عقيما فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التي تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يجده فيها من الأصول . ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الإعجاب .

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه ، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة ، أو بعبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل . وإنى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى "طيو فراسط" تلميذه والمُعترف من بحره ، ولا فى "لابروير" الذى اهتدى بهما ، وبتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاوير "طيو فراسط" فقيرة بعض الشيء . وأما "لابروير" فانه يغلب عليه التهمك أكثر مما ينبغي فى وصف الجمعية التي تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلائم هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بديع البيان ، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يتمس صورة قرن مهما كان عظيما ، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشف عن العصر الذي كتبت فيه ، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها ، بل هي تمثل من الطبع الانساني جهتيه الأعم والأبقى . وليا أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة ، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يشرب البلى الى تلك الصور التي ليست خاصة بأهل آتينا ، ولا بنا نحن ، بل ولا بأعقابنا . فان وجوها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعترها الفساد . ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة والاعتدال والسخاء والأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو ، وجب أن يُطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسهى ولا أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة الثامنة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها ، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه ، فاذا وفق المرىء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتحنها على مهل ، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفترط هذا الفيلسوف في شيء حتى هيئات المرىء الجثمانية لم تعزب عن نظره ، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادي ، فان أسلوب أرسطو فيها به من المثانة والقوة والصحو ما بالمرىء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيراً واحداً بارزاً الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلاً لشيء من هذا الإعجاب الذى يجود هكنا فى وصفه ويشيره فى نفس غيره . وعلى رأى أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصورياً للمرء من شأنها أن تشف عن سمو نفسه سموً كبيراً . إني لشدة ما أعنته بعبقريته ، ولكنى فى هذا المقام أراى أقع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امراً يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كانت لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من اى جارى لروعة الكاتب ، فانها تتضاءل أمام عيني فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثلاً ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبيرين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرفهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها ببحثاً ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه استطاع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أقل من ميز جلاليين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البر ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعي تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب شتى في كل الجمعيات بلا إستثناء ، ففي الأمم الحديثة الأكثر مدنية ، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حد أن بيئت حدود نوعي العدل بعهود مفصلة وعلمية . والدستور كقيل بضمان العدل السياسي ، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانوني .

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد ، فعرف للعدل السياسي هاتين الخاصيتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا ، وأنه هو مساواة تناسبية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعي أو السياسي ما يجب أن يكونه ، يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التي يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية في الضبط مع ما فيه من التكلف ، فإن الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هي نفسها ما بين الأشخاص ، وإن المساواة المطلقة التي قد تنحصر في إعطاء أُنصباء متساوية للأفراد الأكثر تخالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التي تقتضي آثار هذا الشبح راحتها ونظامها ، بل وجودها أيضا . لا ريب في أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة ، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للأفراد وما هي ميسرة له من العمل طبعا ، وحيثما يقع كل شيء في محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد في التبرم بهذا الحال ، لأن لكلّ منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبوها .

أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر إلى المتقاضين وإلا خان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بمسأبه من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدته لتطيّف عادلاً . فان الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يلطّف نص القانون برعاية أكثر عدلاً من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه، ويصحح خطاه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسي يخفف التنسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصدّاقة وهما أبجل كتبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقياً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أنني متي قلت الصدّاقة، فإنما أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدّاقة، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرّعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الأنواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين مختلفي الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدّاقة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذي نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات : من إحساسات الضيافة

المجتردة والمرافقة والمزاملة ، الى احساسات الآباء والأولاد ، بل حتى اخلاص الوطني الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التي نمت عندها المشاعر التي من هذا القبيل نموًا كبيرًا ، ليس لديها تعبير عام يشتملها جميعًا ، ويملأ عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغني من لغاتنا ، ولكن لسان أرسطو أغني بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعني به الصداقة : على ما يراه وما يتبعه في درسه .

لقد جدد يادى بدء في بيان أهمية الصداقة في حياة الأفراد ، بل في حياة المسالك أنفسهم . فإن الانسان كائن مدني الى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكائنات يحبها ويكون محبوبا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض ، تلك الرعاية التي هي أيضا من الصداقة وهي عربون الوفاق الاجتماعي . ولشد ما يساعد الحب على إقامة العدل ، بل كثيرا ما حل محله وسد من نقصه ، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية في الجمعيات البشرية ، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هي عليه من المنفعة ، وربما أمكن أن تشبهه بالفضيلة نفسها في غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذي يوجب الكلام عليها في كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير ، واللذة ، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التي أسست عليها ، تودى بها لذة أكثر حدة ، أو منفعة أشد لزوما ، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكونا . فانه لا بد من الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه ، ولكنها متى توطئت أركانها باحترام متبادل وتجارب جدية لا تتغير بعد ، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النسيمة . وفي الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة، وأما الأخرى فليسا إلا نوعين متحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قريهما منها . لا يكاد يكون للمرء إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أصلي من الآخر . فإن المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدًا ، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للولك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التدنيس المجنون أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأناني على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يُحِبُّ أكثر من أن تنحصر في أنه يُحِبُّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق يلينى أن يكون هو أيضا طويلًا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السمو ومن الحقيقة العملية . فإن كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الإيضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين، وأن نسندھا الى أزمئة متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدننا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحاساس التي يلهمنا الطبع إياها، والتي لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

ينتهي علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحه في آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصحح أن تكون هي الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في " فيليب " من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرر أن السعادة الحققة تنحصر بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان ، أو على الأقل أن الإنسان يعيش هكذا لا من حيث هو إنسان ، بل من حيث إن « فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه « يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ إذا كان الإدراك أمرا « قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان ، فتكون حياة الإدراك الخاصة حياة قدسية « بالنسبة للحياة العادية للإنسانية . وما دام الإدراك هو في الحقيقة كل الإنسان ، « كانت عيشة الإدراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الإنسان أن يعيشها . » وليكلا يترك أرسطو على فكرته الحققة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة التي تقتضي لتحقيقها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، إنما هي فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلا فعل الإدراك الأبدي ، وأنه إذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من نقول استنتج أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل ، وأن الحكيم هو الوحيد الذي يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تفكر، ولا تُخرج البنة عن حدود الإدراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سبق إلى أبعد من ذلك كما فعل الاسكتريون ، أدى إلى آداء الولاية ، وإلى ضلالات الغيوبة . ولم يقع أرسطو البنة في هذه الإفراطات ، ولكنه كان يحدو إليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل إلى أفلاطون الذي لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرنون أرسطو من أن يستندوا إليه منها شيئا . غير أن الرأي العام مخدوع في هذا ، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوِّف ، ولكنه مع ذلك أقرب إلى أن يكونه من أفلاطون الذي طالما قُرِبته العقول الخفيفة فدء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تزوي عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبين فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة نذر ما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فإنه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه إذا كانت السعادة هي المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكر ، كان لا بد للحكيم من التعلق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلا في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أي شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى ، كان لا ينبغي للمرء أن يجود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته إلى التأمل ، ولا إلى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قدمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هي على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه أهل بالمشاهدات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطاه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أثره بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وابن « بروكر » هو أقسى منا في حكمه إذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرحه اليها مظهر معيّنات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل ، وانها تكشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من الدماسة ، وأشربته روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكننا ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » يمت « أخلاق » أرسطو بخلاف « بوسوى » الذي كان ينتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب في تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين ، ولن أطيل القول فيها ، إذ أنى لن أنعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذي تدن به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها ومياسرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط في الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى ،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ،
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها أخاذة للألباب .
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر في كل شيء
 حين أعوزهم العقل اذ ادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا
 بأنفسهم في مهاوى الغلو ، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون في اللذات التي لم تعد بعد
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقنما ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصير
 الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من
 قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانيًا ، وإن مثله الأعلى المستحيل
 المثال الذي ألقوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يُرغب فيه أبدا .
 فالحكيم عندهم على ما به من علم الاهتمام وعدم الحساسية لم يبق انسانيًا إلا على
 وجه ما . فانه ليس وطنيا بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن
 لا حاجة به لأى انسان يفتر من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها
 على نموذج الذى لا يتأثر بشيء . يفتر من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة
 التي يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط .
 فإلى أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير
 السامية يسىء فهمها ويعصها من غير أن يستطيع تغييرها . وإن ما به من الحزن
 الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التي يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقى اليه مقابليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقين ، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان ، اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهتدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم يتكبرونه إذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هانف "دافوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم ، فبقى الانسان عندهم لغزا من الألفاظ يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليه . واتحلوا لأنفسهم بـسيكولوجية خيالية . وحصروا الإدراك كله تقريبا فى معنى الاحساس ، وترتب على هذا الخطأ الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . إنهم لشدة ما يعترفون بالحرية ، بل هم يفرطون فى الإشادة بذكرها ، ومع ذلك يسلّمون أيضا بالقضاء والقدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ ، ثم على ذلك يخضعونه الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية . ان هذه العناية الإلهية فى مذهب الرواقين لا تحب أبدا العالم الذى تسيّره ، والذى رتبته ، والذى ربما لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء ، يدافع عن نفسه فى هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضد الشرور المتنوعة التى تنتابه ، والتى لا ينبغى أن يكون لها أدنى جزاء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلهية ، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها ، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها ، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية انما هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تُنقش الى حد هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتباريات شتى تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشد تدنينا ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة "كليت" الجميلة . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعو . ونظرا الى أنه لن يلقاه في عالم آخر، يكاد ينساه تماما في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يجلدها في قوة الله القدير . وإن التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجرئه لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . إن هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — ليعاقبه عقابا قاسيا على تعسفه ، بأن يبقى في مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن ينضّ النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه ينجل منها وهو يقارنها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها ، ولا أن يتقيها كلها . فهو من ذلك على منزلق تترلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة، ولا تنفعه دقة منطق في شيء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول في نفسه: إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارف جميع الجرائم، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل الى مبلغها أجهن حيل الفتاوى وأخرها ذمة في تحليل المحرمات، ولكنها مفهومة معتقدة في مذهب الرواقين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعم ضياؤه . وما دام أن لا وجود له

إلا في الإنسان لزم أن تكون السفلات الإنسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجنوني نتيجة حتمية للقاعدة ، فإذا لم تسلم بها الرواقية ، فلتنزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذي هو كما تسميه هي ، إجهاد الخاطر الذي يجعله قانونا للوجود الإنساني . ينبغي أن يتشدد المرء دائما ، فإن الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضي أشق الأعمال التي لا تكون بجانبها أعمال "هرقول" إلا مثالا باهتا . في حين أنت الفضيلة على حسب سقراط حليقة الشراح المصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع ، أما في مذهب الرواقيين فإن بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها ، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهنه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك في نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر ، يشعر به شعورا مشوشا وإن كان لا يعترف به لنفسه . وأنه ليخاف الفشل في غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته ، فإنه يشف عن قوة عظيمة وعن رأي سام في الكرامة الإنسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامة . إنها إنما تستوى على الخصوص الشبية التي لا تعرف الأشياء ، لأنها لم تجربها ، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تنبت في عصر اضطلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تنج في ذلك الوقت لتخاطب الجماهير ، في حين أن الرواقية لم يكن يستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة في الأزمان القديمة ، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدي خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرى لحال القرون أو العقول التي تحتاج إليها ، لأنت اعتناقها يستدعي أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم ، وأن يغفلوا في أمر الإنسان غلوا بينا ، لأنهم في ضلالتهم قد أنكروا الله أو قصرُوا في تزييه . إني أفهم ، بل أشاطر إلى حد معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية ، ولكنني أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه ، فلا تخرج الإنسان عن مركزه ، والتي لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق ، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل ، وأحب إلى النفس ، وأثبت قدما على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سيسيرون" ولا على "سنيك" أقف على عشرين مذهب
قرنا وأمضى إلى "كنت" أكبر أخلاقي في الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التي استعرضناها ، وكما صنعنا بمذهب أرسطو ، كذلك نصنع بمذهب "كنت" . نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقي الذي رتب به أفكاره . لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لغته التي ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة ، والتي كان شذوذها في الواقع أمرا لا يحصى عنه . ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما : « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان ببعضهما البعض ومكونان كلا واحدا ، ولقد نهت فيما سبق إلى عيب طريقة "كنت" ^(١) إذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الإنسان بدون احتياج إلى شيء من علم النفس (البيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فإن علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب ،

(١) راجع ما سبق ص ٩

وربما ظن أن استعانتة بأحكامه قدنس طهارة علم الأخلاق الذي لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغي القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي لا ينبغي أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند الى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فإذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه فهي بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرض الفيلسوف نفسه الى خطر أنه لا يشتغل إلا في الفراغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغي الالتفات الى أن وضع مبادئ علم الأخلاق في مقامات نظرية سامية كهذه بصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها اذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة في الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذي اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغي درس مبادئ الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الانسان أن يتهدى دائماً للرجوع إليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أهلون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ اذا كان الجهاز المنطقي الهائل الذي ظن "كنت" أنه محتاج اليه لإنشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مراقبة للتدليلات الدقيقة غير المسلمة .

إن "الأسس (الميتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم الى ثلاثة أقسام . في أولاها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق الى المعرفة الفلسفية . وفي الثاني يتر "كنت" من الفلسفة العامة الى ميتافيزيقا الأخلاق . وفي الثالث يصل من ميتافيزيقا الأخلاق الى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ماهي آراء العائى في مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن في العالم أن يتصور شيء خير على الإطلاق إلا الارادة الخيرة ، ويعنى بالارادة الخيرة تلك التي لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا ، بل من الارادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الارادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حفظ معاكس »
 « أو بجمل الطبع السيئ ، ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل الى شيء ، ومتى لم يبق »
 « إلا الارادة الخيرة وحدها ، فانها تزهو ببهاثها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فان " كنت " مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للارادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

اذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفي الواقع أن جميع الأعمال التي يجب على المخلوق أن يأتىها لتحقيق هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعمال عملى — ولم تكن لتخدع نفسها بالتصديق ، مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الغريزة التي تكون إذن معصومة من الخطأ . فاذا كان العقل إذن لم يُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب . وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الإرادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فان هذه الإرادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا اليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأعم . فلكي يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إثباته هو الواجب لا الميل ولا المتفعة . وفوق ذلك فان الفعل الذي يأتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل اليه، ولكن من القاعدة التي تهدي اليه، والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الإرادة لإتيان ذلك للفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إثبات العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته—وهو مما لا يعطاه إلا » « الكائن العاقل—ووضع المبدأ الحامل للإرادة على الفعل في هذا الاستحضار، » « هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي » . ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الإرادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتوقعة ؟ يجب "كنت" بأنه « ما دمتُ قد نفيت عن الإرادة كل الدوافع التي يمكن أن تجعلها في الرجاء فيما »

« كان يعدُّ به تنفيذ قانون فلم يبقَ بعدُ إلا المشروعية العامة للأفعال ، فانها هي »
 « التي يمكن أن تصلح مبدأ للإرادة ، أعني أنه يجب على دائما أن أعمل بحيث »
 « يمكنني أن أريد أن قاعدتي تصير قانونا عاما . »

إن "كنت" مقنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائما تحت نظره ، يستخدمه كفاعلة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
 « ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له . » . وإنه لمعجب بتميز العقل العام الى حد أنه مستعد لأن يضحى في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموقفة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحى به ، لأنه ضروري ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشد ، بل ربما أكسبها أيضا فائدة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة ، فانه إذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه ، فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إني أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا ، بل ولا ليعرف كيف يصير »
 « حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
 « وبالنتيجة ما يجب عليه عمله ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »
 « عاميا » . غير أن الرأي العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العامى متى رجع في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيرة التي تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى في هذا الاعتبار . واذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل ، فمن البديهي أنه في أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعترض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون في الظروف العصبية ، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامى "لكنت" إن قاعدته ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكنى لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى إنجازه ؟ » إلى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضيني أن تصير قاعدتي هذه قانونا عاما ؟ » . من الواضح أنه لا شئ من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت" : « يمكنى أن أريد الكذب ، ولكنى أعترف فورا أنى لا يمكنى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشر بها يكذب ، ولكن المنفعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس يتمالآن على أن يسقطاه في الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المنفعة التي يريد أن ينفىها عن الأدب .

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
« لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياتي لأناس لا يصدقون قولي . أو اذا وثقوا بها »
« قليلا ، فحتى أدركوا خطأهم ، يؤذون لي ديني من نفس العملة التي استعملتها ؟ »
وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة
جدا ، اذا صح مع ذلك أن يكون نافعا في بعض الحالات الخصوصية^(١) .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل
فرض آخر ، وإني لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا في الدقة
والتعمق لا فائدة منه حتى في الإرشاد الى التزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من
ذلك بكثير ، فان العامي والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك
الأسئلة التي يستم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكم أن يدرك
علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحصل محله
معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفي هذا يكون أفلاطون أعلم من
مؤدب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير في قمة العالم المعقول تنبها الى أنه
لا شيء يعلموه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هي . فان الله وان لم يكن يهدينا
مباشرة الى السعادة بالفرصة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة
الى أصل الخير بواسطة الضمير الذي لا يكاد يخذلنا ، مع أننا لم تكن لتنبه دائما فيما
يوحي به .

(١) وسندنا ضد "كنت" في ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه في المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق
يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شيء من النتائج (ص ٣١٢ ترجمة ج . تيشو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحاً ، أراد أن يرقى الى أسبى من ذلك فينتقل من هذه المعاني الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحاً استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول ، ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة .

لما أن الارادة ليست دائماً وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائماً ، قد عني "كنت" فضل رعاية باكتشاف الروابط بين العقل والارادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعيات وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضاً الى طائفتين تبعاً لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . وفي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد للكياسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظراً الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلاً على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبداً أن يكون له غير هذا الشكل : « اصعل دائماً على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانوننا عاماً » . صيغة قد استعمالها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعي الذي يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثلته في أنه في ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحككي لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغي أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هي التي تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « واصمة القانون الذي تخضع له » هذا هو ما يسميه « كنت » الحكم الذاتي للارادة الذي يعلن وجوده في دائرة كل فرد عاقل ، والذي هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسنّ قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب « كنت » بقاعدته قاعدة الحكم الذاتي الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التي أطلق عليها اسم « المحكومة بالغير » . ومع أني أعتز بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكنني أن أسلم بها ، ويظهر لي على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطير بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أنت الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التي تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التي يمكن أن يضاف اليها الرأي العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذي يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعتلها حسب هواه . ولا شك في أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقية، والى العمايات التي كان يُرجى أن يكون العقل
الانسانى قد برئ منها . فان الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد يعلم
الناس فى أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المنطرس ذلك الشارع
المزعوم . إني أضن "كنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع
فى نظريات لا تفصل عنها فى الشذوذ، ولكن مبدأه هو الذى أوقعه فيها، فانه اذا
كان الانسان فى الواقع شارعا، فانه يصبح مقياسا لكل شئ، وينكر على هواه طبيعته
وما قدر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا يتفجع بعدُ بخشوعه الذى هو ضرورى
له ومتش مع طبيعته، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة . إني أظن أن أبسط من ذلك
بكثير وأدخل منه فى باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن
أن يعتبره مستقلا، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى لم يسنه،
والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعى الى الشذوذ يشمر مع ذلك بأنه خارج
عن الصراط المستقيم، أعنى خارجا عن الحقيقة، فانه فى الجزء الثالث من مؤلفه
حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملى" يكاد لا يتكلم
إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها؟ الحرية فى عرفه تعطى الايضاح التام
للحكم الذاتى للإرادة . ولكنه يخرج توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم
بها حتى يرجع اليها فيما بعد، وفى انتظار هذا الرجوع يريد اقراضها، بل يذهب الى
حدّ أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولاتها ليستق من الأخلاقية التامة ومبدؤها .
ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يغامر فيما وراء هذا الغرض الذى يراه فى ذاته من الجراءة
بموضع . ويعترف أن « جميع الناس يتحلون لأنفسهم إرادة حرة، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردّها « كنت » الى أن لا تكون إلا « معنى ذهنيًا » حقيقته الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها ، ونظرا » الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما » « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع إلماعا غامضا إلى وجود الله الذي هو في عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظري للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول « كنت » الذي تعرضت لبعثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سموا احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهّما هو « انتقاد العقل العملي » المخصص لأن يكون تابعا « لانتقاد العقل المحض » فهو يتم ويوضح أسس مينا فريدا الأخلاق الذي كان قد عقد المعرفة موقفا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة « معينة » وفي غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التي يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتي ليس لها ضوابط على رغم أشكائها الهندسية الصرفة ، لم يكد يزيد على أن كرر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها — إذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقتر قرارها على شيء — هي نظرية الحرية التي عاد إليها . ولكن أي رأى له فيها ! في عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجآها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملي نفهم أننا خاضعون للواجب ، فأننا بواسطة نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن تكون كذلك ، لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب « كنت » . فليست

امرا واقعا . واذن ما هي ؟ أليست الحرية شيئا آخر إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطق متعرج تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذي يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذي يشهد به الضمير بشهاداته الثابتة التي لا يأتيها الباطل من أية ناحية ، يغمض " كنت " عينيه عن النور وينغمس في غياهبات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرض للخطر الإرث الأصلي الذي ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقي بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهي وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للتراع و " كنت " لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قزر بادئ الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقيا ليس أقل ضرورة منه في الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوما . أما وقد آثرفي مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما ، أمام نداء هذه الغريزة التي يريد مع ذلك أنفا أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إضرافا في أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يترك الى الله وحده خلق ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لنا تولد بعد اذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التي وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقم البيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذي أظهره نحوها . ولا يُدري لأي خوف نأفه من التجريب أراد " كنت " أن لا يسائل الضمير ، فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلص من كل شائبة تجريبية .

واليك الموانئ التي يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدننا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشتهه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا تدركه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوجيا لأجابته كما يجيبه النوع الانساني أجمع ماعدا بعض السفسطائيين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حرومستول ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستتيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يرب له امتيازه على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والمظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم "كنت" — الذي يظهر بالتحزج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الإرادة ؟ فإذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساع له أن يمحج سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ما هي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعدد إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه ^(١) .

ولكن علام نثبّع هذا التدليل ؟ فإن خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن ننبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من "انتقاد العقل العملي" . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية رائقة ، أو وثبات شريفة كميانه الشهير في الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

(١) ينبغي أن يراجع على كل هذا الجزء من مذهب "كنت" مناقشة المسيو ج . برن ، تلك

المناقشة الجلمة المبيقة : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العمل". ففى هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الحيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الحرة ، ولكن يجب بادئ بدء الحذر من الإيهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لاقتضيا ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تبنى كما يقول " كنت " « أستينوميا العقل العمل » أغنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنسبة ينهدم أحد العنصرين المكونين للخير الأعلى ، والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحينئذ تكون

الرضا في السعادة لا يمكن أن تكون هي الفاعل في قواعد الفضيلة ، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي حالة السعادة المنشودة . تلك هي الأتينية .

ولقد حلها "كنت" بواسطة مايسمىها « مسلمات العقل العملي » أعني الشروط المنطقية التي يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن في هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب اقتراض وجود باقي اللانهاية ، وشخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يبلغهما تماما في بقائه . إن خلود الروح الذي لا يمكن إيضاحه هو حيثئذ من مسلمات العقل العملي . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أسمي كائن قادر يستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التي استحققتها غير مقيد في ذلك بقوانين الطبيعة . وحيثئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به " كنت " . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظري . وأما بالنسبة للعقل العملي فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو ينبوع الوحيد الذي يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالتحقيق العقل العملي — كما يقول " كنت " — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقي في مبدئه وفي تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للإيضاح . يريد " كنت " أن لا تؤتى هذه المعاني إلا قيمة فرضية فقط ، ويلج في ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا ، ولا العالم المعقول ، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذاتها ، »
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العملي للخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة ، وكيف يمكن أن يمثل الإنسان نظريا »
 « ووضعيا ذلك النوع من السببية وهي ما لا نراه ؟ والأمر كذلك في المعاني »
 « الأخرى ، فانه لا يمكن لإدراك انساني أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »
 « ليست مفهومات حقيقية » ولكن " كنت " اعتمد أن يخيب الأمل الذي
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه ، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن
 تعترف الوجود ، وإن من المنوع أن معقولا في الذهن يمكن أن يستنتج منه شيء
 خارج عن الذهن . وحيث أن الحرية ، وخلود الروح ، والله نفسه ليست إلا معقولات
 أى عناصر أنزل من معقول أعم هو أيضا مجزء عن المادة بلا شك وهو معقول
 الخير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقي .

يبنى التسليم بأنه اذا كان هذا إصلاحا يحاول " كنت " أن يدخله على ما وراء
 الطبيعة (المتافيزيقا) والفلسفة ، فإن هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني
 أفضل مذهب " ديكارت " وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث
 الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذي هو على رغم مجهودات
 العبقرى معطل عن كل قوة ، والذي يثير القوضى المحزنة في الأفكار العامة . إن النزول
 بالحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا
 أو مسلمات كما يريد " كنت " أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فإنها واقعية حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعترف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تأتلف مع هذه القوانين ومع العناية الإلهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا تدخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى ” كنت ” من حيرته بلا فائدة أن يجعلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فإن الأدلة التي تتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم ” كنت ” أن يستعصم بها . فإنه اذا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطاً أن المبدأ الذي في الانسان محسوس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويجعل الجسم يعيش ، فإنه يمكن بحق تقرير أن المبادئ المختلفة حظوظاً مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو ” ديكارت ” الى الاعتقادات الثابتة في ” فيدون ” أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فإنه يمكن أن يقال ” كنت ” على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة ” كنت ” أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق ، قلوا أن ” كنت ” لزم التواضع وأضاف أدانته الى جميع الأدلة القائمة من قبل على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينفي الكنوز العامة للإنسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعاً ، وهام في عمية الكبرياء ، وطمع في أن يحمل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلاً أن يحمل مسئولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن ” انتقاده ” . تلك المذاهب التي متبني صحيفة من الصحائف المؤلفة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرفة قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه ليعنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليل ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما لينبئ عن معرفته الناقصة تقصا عظميا بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التي بذلت قبله ، لكان قد التزم سبيل القصد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا ، لوجد بينه وبينه شيئا من التشابهات الخفية ، وما غلا في الإشادة بذكر "أبيقور" الذي هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظميا . إنه ليعجب كثيرا وبحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ولكنه لم يقطن الى أن مدحه هذا المنهج مدح للأدب الأفلاطوني الذي نسي "كنت" ما استفادته المسيحية منه .

وفي الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فإن القانون الأخلاقي - كما عليه علينا الضمير - لا يقتضي من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضي فقط فعل الخير . وإن السعادة مهبط استوهمت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو عبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاقي آخر بأن يعتنقه من غير أن يخشى الوقوع في إغراق الرواقية . فإنه لم يكن أحد أحسن منه إيضاحا للقانون الأخلاقي ، ولفكرة اضطرار الانسان اضطرارا مطلقا أن لا يحزم في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التي يضعني بها لها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذي ينادي عالياً الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أي « شيء حقيقى بأن يكون لك أصلاً؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذى « يرفض بعزة كل مخالفة مع الأهواء ». . وإذا كان هناك فى قلب الإنسان ميل طبيعى، فأنما هو بلا شك الرغبة فى السعادة، لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى، فينتج من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذى يحارب به فى الواجب، بل يقضى عليه أحياناً، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ فى جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يفتن إلى أن ذلك سقوط فى الخطأ الذى نراه على المذاهب اليونانية، وإيجاد التماثل إلى حد ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هى الخير الأعلى، فإنه قد كدر من صفاتها بضمها إلى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الإنسان إلى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس، الخير الأعلى التام إنما هو الفضيلة التى ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات إلى ما ربما يتبعها من الأجر، والتى يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليس شق على أن أخالف "كنت" فى مسألة من هذا القبيل خصوصاً حينما أظن أنه قد أعادها كل التفات حقيقى بنفسه الكبيرة، فإنه كان يحس كما كان يقول : أنه « فى تحديد المبادئ الأخلاقية، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى » ولكنى مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد اتخذ،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل إذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حق أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكني أقول : إن تلك نتيجة لا تخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الاقنيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فأنه وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت في نظر "كنت" غير معيسة في هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وإنما هي مشكلة نظرية محضة . إنها في الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبأ^(١) الماهر . ولكن متى فهم القانون الأخلاقى كما فهمه "كنت" وأتخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من الغرض الموافق الذى يتعلق ببعضه بنا في هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوض أمره الى عدل الله وإحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى في مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فإنها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطورا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فإنه هو المنفذ الوحيد الذى لجأ اليه في الخلاقات الخيالية التى افترض

(١) أرسطو - الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح ما يخشى من الفرق أمرا لا محيص عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشعب اللاأدرية فهلك ، ومع ذلك قد انتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يفن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بغاة ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظر كيف تثبت بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شيء يمكن أن ينجيها إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحدة عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل وللضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السمو على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقرية الفلسفية للفضيلة^(١) . ثناء صادق محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل اللوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتمد فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

(١) كوزان — ترجمة أفلاطون — دليل فليب ص ٢٨٠

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابتة . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذي اتخذ بدل الضمير في هذه "اللايرنت" التي يعرف كل مسالكها . وإن الخيط الذي يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم في غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذي يأتي به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شيء من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيراته مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يحمد سراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه في هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما في هذا الطريق من الشوك بشيء من صفاء القلب الذي يشعر به الانسان عند رؤية شيء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التي رسمها "كنت" فعلى الأقل في روح "كنت" عينه التي هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « استقاد العقل العملي » كل شيء . فانه لا شيء يعادله في مؤلفات العقل الانساني إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشاقة السامية التي لا يطاؤها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلما أظهر من قلبه ليحبها إلى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإني لن أطيل البحث في هذين الأثرين على الرغم من مكاتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية " كنت " حق المعرفة . وعلى ذلك سلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتاين سبما أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فإن قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات " كنت " . وفيما خلا المعاني التصورية المحضة فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المسادة التي يقررها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة . مهما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفعائية . ولم تكن عبقرية " كنت " تظهر في أجلى حصافتها ، وأتم دقتها ، وأسد نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا الثناء الذي يندر أن يوجه إليه . فإن " كنت " مبدع غير مقلد في كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب في سبيل تتبعه وتفهمه ؟ وكم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم اعتدائه بعلم البسيكولوجيا الذي هو الهادي الحقيقي ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فإن استاذ " كونيكر برج " ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهته ، قد نفذ في أسرار القلب الانساني ، واطلع على المشكلات

الخفية في الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فاذا أريد تقدير أسلوب ” كنت “ فانما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتابين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثاني على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدًا وهو مع ذلك تام قد عززته ” كنت “ بالتحاليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل ” كنت “ في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الجناح الأدبى يدل على شيء من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير بحة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير محله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قشيبا .

وإني لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : أحدهما فيما يتعلق بالصدقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عزف ” كنت “ الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن ” كنت “

قد وضع المثل الأعلى للصدّاقة في موضع من السمو بحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويهزأ بالكّلاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" و"تيزيه" و"بيريطووس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت في عني عن التنبيه على هذه اللادرية التي هي فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كنايين من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التي ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للمرء أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقي^(١) ، وإن الذي حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ في الرسم في النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة . ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل الى هذا الحد ، فإن "كنت" — وقد اعتزّ برأى أرسطو الذي لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدّة ملاحظات ظنها لا تقبل التنفيذ لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التي بينها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة في غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك في أمرها . وكل ما تثبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدّاقة ، وأنه إما لبرودة في نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمانة . وهذا استعداد خبيث بالنسبة لعالم أخلاقي من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذي يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضد من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يهتم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يأتهمهم على أسراره خوفا من أن يسيئوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحظيرة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلصق بحق إلا بمن معين أو يلد على وجه التخصيص، ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فألصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهمه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقي بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حد أنه قد ذكره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بنائية الشدة .

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله، لأنه لم يكن ليعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك، قد أفسح لهذه الروابط محلا واسعا، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي آخر ثمرات حكمته وأفضلها — قد ألح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما "كنت" فإنه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق، ويظهر لي أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة "كنت" :

- « إن شكل كل دين — إذا عني بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد »
- « إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »
- « علاقة العقل بالمعقول الذي يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »
- « أي مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي له فإن محله هو »
- « خارج حدود علم الأخلاق الفلسفي المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
- « نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »
- « تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذي نتخذه من »
- « ذلك الموجود . ولما واجب على الإنسان نحو نفسه، فليس واجبا موضوعيا »
- « أن يؤدي الإنسان واجبات إلى موجود آخر^(١)، إنما هو واجب شخصي محض، »
- « الفرض منه تثبيت السبب الأدبي في عقلنا الخاص المقنن » . فإذا أردنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، قلنا إن الدين معتبرا في حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميتافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العملي المبادئ الميتافيزيقية للأدب .

ص ٢٥١ ترجمة ج "يسو" الطبعة الثالثة .

(١١) إلا التوافق بين العقل العملي وبين مذهب معين . وقد صَفَّقَ طرِباً "كنت" لنفسه
إذ لم يُدخل الدين البتة في علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

في مذهب أفلاطون وفي مذهب "ديكارت" أنه إن كانت هناك مشكلة تتعلق
ضرورة بالفلسفة ، فهي مشكلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقريته على
إيضاح هذه الحقيقة التي هي حلة كل العلل الأخرى . أما "كنت" فإنه بفضل
تحتججه المنطقي المحض ، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه
الحكمة ، بل يرفض بدياً حق العقل المحض في أن يعرف الله . وينكر في "ما وراء
الطبيعة" هذا الأصل الأساسي الذي اختلط في ذهن "كنت" بأصل وجودنا
الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن "كنت" في معرض العقل العملي أنه يستطيع
أن يتخشى إلى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً ، أو بعبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً
للايضاح المنطقي لمفهوم أخلاق . أعني أن "كنت" الذي لا يجرؤ أصلاً أن يجزم
بوجود الله باسم العقل النظري لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم "العقل العملي" .
فإنه أذن مجرّد معقول لا يحمله الإنسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الإنسان مع
نفسه . ومتى رُدَّ الله إلى هذا الحد لم يكد يكون له أي حق في عبادة الإنسان إياه .
ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بنقائه على رغم أمثلة أسلافه
الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التي يفرضها الله
على الإنسان ، أو بعبارة أولى — ليبقى متمشياً مع نظرية الاستقلال — الواجبات

(١) وقد رضع "كنت" هذا التوافق في كتاب خاص «الدين في حدود العقل» ترجمه إلى الفرنسية
المسيو "زولار" وقد ترجم المسيو "بوني" و"لورن" مختصره المنسوب أيضاً إلى "كنت" .

التي يفرضها الإنسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق ، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الإنسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويحمله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يشرك "كنت" في تخرجاته إلا إذا شركه في كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقر بأن الإنسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الإنسان يخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فان الإنسان متى أحترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميل لذلك الذي مكنتنا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على «العقل العملي» الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس بجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وعينا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذي يدين له به عقل الإنسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبنا يتعرض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي، ولكن "كنت" لا ينزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل، فإنه يؤول الدين المسيحي على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهم على الدين إلى حد ذهب آخرون به على آثاره إلى أبعد من مداه. وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد، كما قرر ذلك في تأليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا، ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذي يختص بواجبات الإنسان نحو الله. وتركنا حينئذ أمام الله لا تمحركنا إليه عاطفة، كأننا نحن لسنا مدينين له بأي شكر ولا بأي إجلال. وإني لا أنكر عن أن أعيب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير في سلسلة مناهج الأخلاق، فإن التسليم به كما هو انتصار لأعداء «العقل» الذين ينعون عليه أنه مجرد عن كل قوة للارتقاء إلى مقام الله ومعرفة ومحبة. وتلك إحدى النتائج السيئة التي تنتجها لا أدريه "كنت".

بعد «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق» أقصر على ذكر رسالة عجب في البيداغوجيا أسفا على أني لا أتناول من أمرها إلا ذكر اسمها، ذلك «كتاب من ذهب» كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية^(١).

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على «المبادئ الميتافيزيقية للمقوق» . فإن ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذي نحن بصدد دراسته على الخصوص . لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" . بل هي ملخص دروسه مصدق عليها منه ، وقد ترجمه

لفرنساوية المسيو . ج . تيسو ، وشركه ابنه الشاب في جزء من الترجمة . وطبع في باريس سنة ١٨٥٤

في الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق .

أفلاطون في «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الغرض الذي قصد إليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص ولل قانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق «كنت» . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلي محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال ، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هي ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهي على الضمة من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان «كنت» يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن بعذر الحريات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسق لها خططا أحسن ، ولا يئأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد تضاءلت الى حد التوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب ثورتا (الفرنسية) تصل أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يفتح السخرية التي تترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحه عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأئم والملوك : « ينبغي أن تنظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق » « والقانون كما يجب على الممالك أن ترضى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما » « يكن من تمويه الاعتراضات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحيث لا تستطيع السياسة الحق أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم الأخلاق، فإنها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا » « معقدا . إن الأدب يفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار » « حقوق الإنسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن » « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركع » « أمام الأدب » .

لقد أعلن " كنت " هذه المبادئ القويمية منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المدة، ما أبعدنا إلى الآن عن الغرض الذي ترمى إليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأئم لم تتلق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحول النظر عن هذا المشهد، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة، اقتفاء لخطوات " كنت " .

من التحليل الذي أجريته آنفا على مؤلفات " كنت " الرئيسية يمكن أن يرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمتها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي ، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم تتبع العلم في أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بعض الطوائف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصاً دقيقاً في أبعد أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجها . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحول لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن جعل علم الأخلاق علماً كاملاً ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطاً شافياً ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خالق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منهرة في لا أدريّة « العقل المحض » فإنه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة إليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشدّ بهاءً ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوّة . إن في أسلوب « كنت » من التقعر والفبح ما ليس سائفاً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانباً محاوره أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب « كنت » فلو أن « كنت » سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون مثكّفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقرّرونه وإما يوحون به . وإنها لدراسة شاقة حقيقة يجشمنا إياها ، ولكن الموضوع يساوي هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزء الذي يصيبه يفوق كثيراً المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على « كنت » .

إذا كان من اللازم ترتيب مرا كرهؤلاء العظماء الذين حلت أفكارهم ، فاني لا أتردد في أن أضع أرسطوطاليس في الصف الثالث و "كنت" في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جدًا : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضحها . فاني لأنسى في أرسطو نظرياته العجب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد اتخذ في غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح في مذهب أخلاقي . أما "كنت" فإنه لم ينكر أي معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه ثقلاً من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التي وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبت في أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريتيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إقفال باب الاجتهاد) أشد استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن « العقل العملي » لا يبيع لنفسه إلا بإصدار أوامر مبهمه تحت لأدريه العقل المحض . في مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الإلهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من الغشاوة على الحرية لم يفهمه ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكثر ؟ وأي مبدأ جديد اكتشفوه ؟ وأي إيضاح فات قريحته العبقريه فاشتغلوا هم بتقريره ؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقاً ، فهل وجد من هو أكثر منه توفيقاً لهذه

الموضوعات؟ وعينا أسائل القرون، فأنها لا تريد على أن تضع تحت أنظارنا ما اغترفت وما لا تزال تغترف من ذلك الينبوع الذي لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم في الثلاثة المذاهب . في الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية، ولكن ماذا الذي يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات؟ فأنها سواء أكانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هي التي تضبط السلوك حتى في وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى في الطبائع الأكثر خشونة والأكثر كثف جهالة هي الفائدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائما إذا كانت رديئة، وأحيانا يبنى أن يوضح أمرها وأن تُترج من الظلام الذي تخفى فيه كما انتزعها سقراط من "غرغياس" و"بولوس" و"قليقليس" . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فأنها ناتجة من طبيعة الإنسان ذاتها، ويكون من التناقض البين أن نتصور موجودا موصوفا بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آحرما يُهتَم به في علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذي وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتا . فمن ذا الذي يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط في هذه المعاني .

أضف إلى ذلك أنه هو الأول في الترتيب الوجودي، كما هو الأول في العبقريّة، وأنه إذا كان الخلف مدينا له بشيء كثير، فأنه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فإذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذي استطاع أن يزعم ما أسماه من هذا العلم الذي قد جاءت المسيحية فأقرته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغي أن تعترف حكمة عصرنا هذا بأن كل ما لدينا مفترف من بحر الفلسفة اليونانية ، وأن اغريقية نفسها التي هي من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن ينجّلنا ، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادتْها المسيحية ، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يحزى بالشكر جزاء وفاقا ذلك الذي أوجده . قد يأثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، وبضايف ذنبه عظم الخيرات التي نسيها . إن الاعتقادات لتؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن التمدن الحديث الذي يحق لنا أن نهخر به لا يكون ما هو اذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قدر له على مثال ما فكر أفلاطون . واذا نظرنا الى الأشياء عن كسب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرب ” كنت “ ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان ” بيركليس “ .

ما دام تاريخ العقل الانساني لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثني فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الجوّ الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تقريرها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسستنا بواسطة العقل والفنق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . ففيا عدا التقدّم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون اليها ، لا تكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم ، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزانا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة . إن علاقات الإنسان بأمثاله ، وبالطبيعة، وبالله هي تقريباً بعينها . إنها قد تحسنت ، ولكنها لم تتغير البتة . فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها ، وليعبد الله الذي خلقه ، وليستع بالحرية التي خلق لها .

ولكننا كلما جردنا العلم بالماضي السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه ، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكاً للإنسان على الشيوخ — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا . فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر ، ولكنها مخالفة لها جِدَّ المخالفة . إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان ، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية ، فانهم أنكروا كل شيء ، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان ، والحرية ، وتجرد الروح ، ولطفها ، ومستقبلها ، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت وإليه تعود ، بجحدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم ، والذي لا يجدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها ، ولا العقل الذي ينكرونه ، ولا الحياة التي يكرهونها . بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حد أن يميز بين ذاته وبين المسادة التي يعيش في وسطها ، فتزل إلى مستوى البهيمة ، بل إلى أنزل منها ، مختلطا بالعناصر المشوهة المجردة عن كل نظام ، واعتقد نفسه خاضعا إلى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يحرز أن يطلق عليها أي اسم كان . فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن بخلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرب لها من القرائين ، وبما يتزلف لها بذلك الانتحار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

اذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هي من أعمال بعض فلاسفة منزهين في غيبة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صمما مزرريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر اليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التي اعتنتها هي أهل أصقاع الأرض ، ولا تزال تعتقها الى الآن بحجة لا يطفأ لها فيها ، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء هما النحلان اللتان تنتحلهما خير البقاع في آسيا ، فهما على قدميهما لا يتزعزعا ، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدأين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بديهية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائع دقيق يحاول أن يصر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا ركاما عظيما من الالام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا لوقعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليُعتبر سبة للذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتي على هذه الذكرى مهما كانت مؤلمة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بأصداها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدن قد وقف عند الحد الضئيل الذي وقف عنده في آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، وإذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرائنا الى هذا الحد الذي هو عربون على ارتقاء أزهى . اذا كانت كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى علام لم تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجليل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! وإذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا تزال زاهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ما تعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المريئين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريفة هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نساءون لها ، وأحيانا مبالغون الى انكارها . ولكن اليوم الذي فيه — بفرض الحال — تفقد ميراثنا الاخلاقي عنها ذلك يوم الشنار والحراب ، لقد كان حسبي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب ” كنت “ لولا أنى أرى من الضروري أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير،
وأثنا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير
الإنساني مع تغير الصور — مع كونهما في طرفي الزمان . فإذاً تكون هذه المذاهب
حققة ، ويكفي القلب المخلص أن ينزل في أعماق ذاته لحظة ، ليكتشف فيها هذا
القانون الأخلاقي الذي أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته ، والفضل فيه لا يرجع
إلا إلى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون
وعظمه وعدم تغيره ، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه ، فاثنا نعرفه معرفة لا يجوز
أن يتطرق إليها الشك ، إلا أن نتسرب إليه الرذيلة ، وتريد القضاء عليه خوفاً من
العقاب الذي يهددها . فإذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون ،
لا أقول في كل قسوته ، بل في كل شدته النافعة . كيف يتخلص الإنسان في هذه
الحياة وفي الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلم الإنسان تطبيقه ؟ وما دام أنه
وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه ، فما هو النظام
الخارجي الذي يجب عليه اتباعه ، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهذبها .

تلك مسألة عملية بلا شك ، ولكن العلم يفرض في حق ذاته أن لم يتعرض لحلها ،
فاذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة ، أو شك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التي يكاد الرواقيون
أن يكونوا قد أهملوها إهمالاً تاماً . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه
في «الجمهورية» وفي «القوانين» وخصص لها أرسطو كتاباً كاملاً تقريباً في «السياسة»
وعالجها "كنت" في «انتقاد العقل العملي» وفي «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف الخالص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التسميط الأخلاقي^(١) » . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين والتعليم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن نتعلم ، فأنها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الإنسان إلا بنفسه . أما " كنت " فهو على ضمة ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نهنا إليه ، وإلا لما عني بالتربية — وهي ليست إلا تعلما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما " كنت " فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع الذي هو في نظره متم ضروري للعلم . وإني ذاكر هنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتحويرها إياها .

إن " كنت " بتقديره طبع الإنسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المجردة » كما يقول ، له في النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر... الخ . وإنه ليكفى الإنسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفاته مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا في أفعاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على » خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصع التي « لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل العملي يقابل التسميط الذي يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

راجع ترجمة المسيو ج " تيسو " المجلد الثاني ص ٣١٢ وما بعدها .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل محظرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلّب تماما »
 « من عقولنا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
 « عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التي قد تصدرها علينا الحكمة »
 « الداخلية بالاستمتاع بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا »
 « بعملية البوليس الأخلاقي الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي »
 « تحملنا على الفعل » ، فها هو إلا أن أجاز " كنت " من أجل إصلاح نفس جاهلة
 أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .
 ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقي ،
 وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
 « لأجل تأسيس الخلق ، أعني الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
 « ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية . »

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذي يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،
 سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة
 يراد تعليمها أو تقويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حققه
 الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . وقيم الدليل
 على ذلك الاهتمام الذي تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تتورا للحكم عليها بالدقة
 والضيبط . وإن " كنت " يعيب على مربّي الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقلي الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي تعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعودوهم بأمثلة مستخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصي على الدوام بأن يعفوا من مطالعة « تقارير الأعمال » المدعى أنها شريفة ، ومجاورة حدود الأهلية والاستحقاق ، التي تحويها كتاباتنا « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصي برّد كل شيء الى الواجب ليس غير ، إنه في الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا ينال ، لا يُجيب إلا أبطال » قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يتحللون من الواجبات « العادية للحياة التي صارت في أعينهم عديمة المعنى » . وإنه في تخرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاقي بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات الهاجئة الوقتية للنفس التي لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادي ، ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقي للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز في الأمثلة التي يُحمل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرية وعرضية ، والنيات الحقيقية للأفعال التي تمت أو لم تتم في نظر القانون الأخلاقي . ثم عند ما يعلم التلميذ بعض الأحيان تجرد الإرادة التام ، يلفت نظره الى ما لديه في نفسه من هذه القوة الداخلية التي تسمى الحرية^(١) ، والتي تسمح له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التي هي النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها ، التي سبق لي أن قدتها في صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتي تساهل الحرية من مفهوم القانون الأخلاقي لتجعلها مجرد أمر مسلم به أو مجرد أمر فرضي .

الذين يعجب بهم « أن يتحزّر تماما من نير الميول التي ليس واحد منها ولا أعزها »
 « يؤثر في نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده » ، إنما يُقتر في القلب
 احترام الذات الشعور بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فإنه لا يخشى من شيء
 أكثر من أن يجد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الإنسان أن يركب على هذا
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »
 « وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن يصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
 « تشتري بالثمن الذي تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة
 لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مناولة التقوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين
 قليبين : أولهما الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة
 وحدها من القوة ما يمكنها من افتتاح هذه العقبات . إذ تنبئ التضحية بكثير من لذات
 الحياة . وقد يُحزن النفس فقدان هذه اللذات إذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواق : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليفها » .
 وهذا نوع من الشغلف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة
 سلبية لا يمكن أن تشعر بوجودها الدقيق . بل ينبغي أن يكون هناك شيء ايجابي
 يحصل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشرف به "كنت" مجانا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هذا الرضا الذى يقترب بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهيه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكرام ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنق » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما النقطتين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاقى الذى يتصوره ، ويريد أن يتقتم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاقى لا ينبغي أن يعلم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلم على انفراد وكل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التحرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الإيمان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغي أن تتلقاه لم تكن قد صرت بعد بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الإنسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكرام ، والى الالتزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب^(١) » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" - المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق - التنظيم ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . نيسو

الطبعة الثالثة ومن ٤١٩ من اليد انوخيا .

التقوى التي يوصى بها ، فإنه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمي أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الإنسان نفسه ، وليست من الفضيلة في شيء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني ، والتي لا تقتضى دائماً الندم على ارتكاب الخطيئة ، والتي لا تحمل محله مطلقاً لا يمكنها أن تنتج روح الرضا الذي يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاقي لا ينحصر إلا في الظفر المعتدل الذي يكسبه الإنسان على شهواته الطبيعية ، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية في الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الإنسان حازماً وشجاعاً . يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة في الخطر » .

تلك هي نصائح "كنت" في جوهرها ، وإني لأحترم فيها حكتها البالغة . ومن التعسف التصدي لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاحها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريباً من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أولها ليفوق الثاني كثيراً في الأهمية ، لأنه يختص بالنفس ، في حين أن الثاني يتعلق على الخصوص بالعقل . ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب إذن على الأخلاقي وهو مشغول بالأطفال أن يوجه نظره إلى أهلهم ، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هي واجب . وإن "كنت" يفلو حينها يقول : إن الإنسان ليس إلا ما تكون التربية^(١) . ولكن مما لا جدال فيه أن الإنسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذي اتخذ صيغة فاعلة كهذه . ولكن ما ينقلون عنه ، في رسالة

البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عيونه ص ٢٣٥ — ج تيسو .

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أنمت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم
إلا إذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدمونه عادة من أدلة التنصل من المسؤولية ، ولكن هذه
سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا
إلى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربية الأثر التام في الإنسان . قل
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المرء لورثته ثروة يحوز أن تخرج من أيديهم
دائما على رغم الضمانات الاجتماعية التي تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا
الميراث الأخلاقي الذي يعلمهم التصرف بحكمة في الثروة متى وضعوا اليد عليها ،
وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المصلحة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية
الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حتى فهمها ، ويظنون أنهم
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا إلى أولادهم سعة مادية طالما كدوا في تحصيلها .
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة إلى الطبع والمصادفة .
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة
تكفي في تحقيقها للأولاد تحقيقا لا يتخلف نتائجها تقريبا . ولقد أصاب "كنت"
أذ يقول : « إذا تدخل موجود أرق منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى أذن إلى أي »
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر إلى مثل هذا البعد ، ومن
غير أن تطلب مداخله فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات
ينتج في الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل ، وهي انما تمضي بين ظهوراني العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكوّنت تقريبا ، وعادات متأصلة في النفوس والقلوب ، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيّر الحياة الأخلاقية ، بل التي ربما تعين الميول الخاصة بالعمل في الحياة ، فإن الإنسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء بإصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثاني من العمر على أن لا يدخل أي مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة ، وصل أن لا تنسرب إليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات ، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذي يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . وإذا جاز تقسيم الوحدة التي يكوّنها الزوجان ، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أيامه الأولى في الحياة ، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذي يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفترقون منه هم مسئولون عن الشرور التي يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغي الالتفات الى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية القسوة هي أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا في أنفسهم : إن التربية الطيبة هي أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عاتقة . أما في العمل اليومي فإن الإنسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسهل تنفيذها . إن كل واحد منا يذكّر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هي التربية الطبية الجذرية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التي يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذي يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هي تلك النفوس التي فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هي أن أكثر العائلات لا يؤدّون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه إذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقي ، فعنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليس بذلك وبأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان ما لهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتلّ بجهله في القيام بهذه الواجبات الجذرية السهلة التي لا تحتاج في القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقي ، فإن إرشادات الأب هي دائماً عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائماً على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى ، وهي أنه يجب أن تكون التربية شديدة جداً حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جداً أيضاً . وحينما لا يمكن تفهم المبادئ لا بد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمناً طويلاً قبل أن يدركها ، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد ، يحسن أب يعدّ الطفل لها باكراً بقدر الامكان . تلك هي الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذي تصيره العادة عديم الفائدة ، ويقبل الولد الذي اعتاد

الطاعة منذ سنه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف ، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو في حاجة اليه في المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثر من حيث لا يشعر ، فان الجهاد المستمر — الذي يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موقفاً — هو دائماً شاق جداً ، وبديهي أن الطفل لا يتهيأ لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل ، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فإذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمناً طويلاً ، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصبح خادماً قوياً للواجب . فبدلاً من أن يقوم به حق القيام يخوف به ان لم يفرّ منه ولا تصير حرية متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولما ان الحرية في الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل ، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضعية يحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصاً متى كان الأمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحباً وطبيعياً إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حيائهم وضعفهم يدفعهم الى الطاعة ، وأكثر ما يكون جاحهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تقودهم . لقد صدق "كنت" في أن إحدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع ، وبين استعمال الحرية ، فان الأمر يصدد كائن حراً قل يراد تكوينه بالتربية ، فيكون قد أخطأ الفرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا الى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم ، فانه اذا عني يجعل الطفل يرى مربيه خاضعاً للقانون عينه الذي

بأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكنه أن يفتح السبب الذي يحمل أساتذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشدوه إليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذي يأمرونه به، لزم تبيينها له وإيجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر. فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه. على أن الأمر هو بصدد الإيضاحات الأسهل ما يكون. وكما كانت هذه الإيضاحات قصيرة جلية، كانت أسهل تناولاً وأربى فائدة، فينبغي الاحتراز من مضايقة الأطفال، وهذا لا يمنع من شغلهم، فان التحقيقات المتعمرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذي يخوض فيها، وعلى الواجب الذي يتصدى لتقريره. في وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف ينتهز الفرصة، وإلى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئاً من الجدة.

إذا كان الواجب أن يكون المرءى شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكييفه بأسهل من تكييف العقول، فان المادة أحسن استعداداً من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضاً كما في البقية ينبغي دائماً أن يكون الالتفات موجهاً إلى الغرض الأسمى للحياة. اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين، بل ولا رجال أقوياء البنية، بل الأمر بصدد تخريج أناس فضلاء. إن قوة البدن نفيسة، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد في الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللزام^(١).

(١) ر. رسالة الپيداغوجيا، ص ٣٧٧ ترجمة ج. تيسر.

إنه يرى أن الجهاز يعود الطفل النظام ، وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية في الأخلاق لأن المشقة هي مهنا .

لما أن الانسان مركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر، وهو الروح القائمة على البدن ، لزم أن تصبح هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سريعة ومنتظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يحىء أن التمرينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلامة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فأنما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شىء ، أو من الإفراط الذى يشوهها . فاما اذا ألزمت وسطا قويا وسُيرت بمميز وقوة معا ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يفضل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا الدور أن يلتزم في حق الشاب صمتا لا يؤدي الا الى استفعال الشر . وربما ظن

”كنت“ أن رأيه الشخصي هذا هو الرأي المقبول عند الناس ، فأكده أن الناس يعترفون الآن في أمر التربية بأنه لا بد من المفاتحة في هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم مادام أنه لا يتكلم في هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وإنى أقر هذه الصراحة بلا تحفظ ، فإنها قد تؤدي في الواقع إلى النجاة . ولكنى أكل هذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف إليه أنه لا يكفي تنوير الشاب ، بل ينبغي مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التي تشتت في مهاجمته . إن في التمرينات البدنية في هذا الطور الخطر الحيطة الواقية البسيطة ، فإنها تساعد العقل الذي بدونها يمكن أن يخلل ، وتقويه بتحويل الهجمات عنه ، وتغترق القوى التي يمكن أن تنهرك ، وتشاطر بجزء عظيم في الظفر الذي يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة والتربية أعني الجزء الأول من المخط الأخلاقي . والآن أنتقل إلى الجزء الثاني الذي هو كما ذكرنا تعاطي الفضيلة في وسط حاجات الحياة ومتافعها وشهواتها ، وإنى أتخذ مع ”كنت“ قوله الروافيين ولكنى أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

من البين أنه إذا كان الطفل قد ربته العائلة أولاً ، ثم المعلمون ثانياً على القواعد الطاهرة المثينة التي أوصى بها الحكيم ، وإذا كان قد عود باكر القانون ، وشد ساعده بالشغل ، وإذا كان الشاب قد عمل مخلصاً بالنصائح التي تلقاها ، والتي أقرها عقله مع فضيلته ، إذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشيء القليل ، وأطرده حظه الأخلاقي مستقيماً مهما كانت العوائق التي تعترضه ، من غير أن يستطيع شيء أن يحوله عن مجراه . فإن إحساس الخير يكون قد تأصل في قلبه ،

وإدراك الواجب قد وضح لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع
الانسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى
الرذيلة ، وإن المثابرة على طريق الخير أيسر من التولج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن
ينيب عن النظر ما لدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد
لتحقيقه من تصور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء
فهم الأسباب التى يسعى لبلوغها ، تعرض لخطر الزلل وإن كانت نيته تبقى دائما
طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن
يمل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة
التي لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المتنبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من
الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ،
ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يُعَدَّ نفسه للتضحية .
يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا
فى حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتبه . وهذه
القاعدة كما أسلفنا أدخل فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء
من غير أن يعلم ماذا يفعل ... ولو فعل خيرا ... ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق
هو أن يعلم قبل أن يعمل . وهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من
البديهي أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة
حقيقية إلا بالعلم أولا ، ويعمل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد هائف "دلفوس"^(١)، في هذا تُعصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العاصي غالبا في الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فإنه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشيء مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه اتلاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذى يتحقق غالبا بتعاطى . الفضيلة مهما قيل فى ذلك . فان الأمل فى نيل الحمد والثناء ، والصحق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم وينصح ، فيلزم إذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى نقنع بحاسن الزهادة وان كانت هذه الحاسن هى وحدها التى تسيطر عليها ، ولكنها يذهب روائها بمجرد ما تكل مجهودات النفس ، فتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطع بعد أن تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التى لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهد المستمر من جانب الإرادة ، بل هى ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمثل القانون الأخلاقى .

(١) وهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦

"نيسو" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجمال"

ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الإنسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواية بكل قوتها وبكل متفتتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شغف العيش ولا تكن عبدا » « للرجد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإيهام . فإن الشيء الأساسي إنما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهي أن لا يخلق الإنسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تعمقت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تقيدها وتصر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فإن تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوى الآن نفوسنا وتصرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الإنسان من الرخاوة ليلقى بنفسه في الجناية . إفراطان مع تفايرهما لا يتناحيان ، ولكن الإنسان لا يمشى البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الإنسان زادت حرية ، وكلما نما استغلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للأغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تها لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطلبونه منه . فإن المرء متى طبق الواجب عملياً في كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدي إليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقمين على الانسانية أمثال "روسو" ، لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه يؤس و بهتان اذا كان وإياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي (الثامن عشر) كاف في إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة أرقى ما يكون . غير أن حبائل الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعى كذلك بقظة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السيل . لا شك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التي تقتحمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدنية من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التي تفرق في يَم السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فنائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموهب المقياس المضبوط للتعلق بحطام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستقلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتهلكتين مخوفتين هما الكبر والجود اللذان يوشكان أن يوردا بالمرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا في الجمعية . فان الحكيم في مذهب الرواقيين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرحق نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لا يستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الإنسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجود الرواقى من الحكمة فى شيء ، فإن المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضا ، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبتهرها ، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر مما يكون ، لا يلزمنا القانون بالرهينة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيحاش . يمكنه أن يتقص فى عدد علاقاته لتبصير العلاقات التى يختارها ويستقيم أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحد اللازم فى ذلك ليس صعب الإيجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس " كنت " وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فإن المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى فى نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه إذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسوطة ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة لإياه علامة سيئة لصفاته وطهارته . فإن القيام بالواجب لم يكن ليغنى القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان " كنت " تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شيء مقبول ولا مريض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شيء ينفر الطبع أو ينافى اللذة . فينبغى إذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استرد حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فإنه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشريكاد يكون متفعلا ، والثبات هو فضيلة سلبية تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لا ينتج شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الالهية لا يتعرض ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة فإن الشرور التى تسمى من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تتق تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فإنها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت إذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة متفية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فإن حبنا الأكثر مشروعية انما كان لبسب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أقربائنا كما يتصرف فىنا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وقدره ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا نقال فيها قولة الرواقية ” أيها الألم لست شرا

البنة “ . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتياها الشجاعة العامة ، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هي دائما محنة تكبر فيها النفس بالآلام رفيقها (البدن) . ومتى عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان ، وجد نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاقي ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليترفع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذي قد أحسن “كنت” في اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التي يقرن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها . غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقي . فينبغي أن يلحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير ، تلك الواجبات التي هي معلومة حق العلم فلا محل للالحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التي ليس فيها شيء من الإلزام ، بل ولا من الاستحقاق ، والتي لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هي كل ما للانسان ، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها ، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغي أن يستهويننا في أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التي تشعر بها نحوهم . فان الجاذب الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، إنما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أرادته أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التمييز فى هذا الامر ليس بالمهل حتى مع الانتباه التزيه . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء البجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يجرّد الناس عن كل ما يحيط بهم ويذهى حالمهم ، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلا شك أهم ما يكون وإن كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقى فى ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المدنى . وتلك عناية ممدوحة جدًا وإن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة ، بل الذى يشعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المدنى ، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته ، لأنه هو الذى يوقف على مر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فإن الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أدب هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم ، ومن هذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يغفل عنه . فإن إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز ، وتهيئ لمواقعة خيبة الرجاء ،

(١) " كنت " ، الرسالة اليداغوجية ص ٤٢٤ ترجمة ج . نوسو .

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا في الاحترام أو في الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل الحماية أو الخمول غير الممدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا ، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير ارتباطا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الإنسانية . لأن السفر الأخلاقي يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر إلا في المنفعة ، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الإنسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن يقصد إلى القانون الأخلاقي لاستشارته . فإذا صحت هزيمة جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للحكومين . غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه في مسائل الضمير ، وفيما صدا حالات استثنائية الواجب فيها بين الظهور ، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائي توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية المتنازعة التي يمكن أن توجه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له الشعوب كما تألم له الحكام . تحقيق أصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقتروا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى ، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا إليها ، ولم يبق على إلا أن أخلص هذه الاعتبارات المطولة التى قلّمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسته فى أرقى ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطرت لأن أصعد إلى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقوّاه إقرار المسيحية إياه . ولتبعته هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقيين وفى " كنت " إلى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثنائى عليهم يربو بكثير على انتقادي إياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فإن من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للمدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ تيف وألقى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى ، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الإنسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية إلى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وجواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل ، وأن حظوظ العقل الإنسانى -- وعلى الأقل فى هذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) -- لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جُودت اليونان وروما والمسيحية تمدينها لن يكفروا بإيمانهم الأخلاقي مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يكون حريصين على تقاليد آبائهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيل بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة في زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فإذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فإن " كنت " لم يكن أقل من ذلك في فهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والاثم عماية . فإن النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يتخدد حتى في ظفره الأكبر ، فإنه لن يكون البتة إماما إلا لأحد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيبقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنى أكون سعيدا إذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » « للفضيلة أوفياء بمبادئها » .

(تمت المقدمة)

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها - اختلاف الغايات التي نبغيها ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلى - رتبة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمنا إياها - مرتبة الضبط التي يمكن طلبها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلاحية لدروس السياسة .

§ ١ - كل الفنون ، وكل الأبحاث العقلية المرتبة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

- علم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تتكون ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاه وأحسنها تحريراً . يظهر أن " سيبرون " يعتقد أن « الأدب الى نيقوماخوس » هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . (ر . النظرية الأخلاقية للغير الأعلى لشمشرون ك ه ب ه) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يوهم هذا المعنى . أما الادب الى أوريديم ، والأدب الكبير فيري بلا تعيب أن الترتيب ولب المعاني فيها هو على التمام من عمل الفيلسوف ، إن لم يتم عليه فيها أسلوبه المعروف الخاص به . وإني سأقرب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلها صنعت الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابن في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى أوريديم فلا مقابل فيه لهذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتمدها الانسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تصكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضها شيء من الخير - هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها انتخاب السياسة أيضا (ر . ترجمتنا الطبعة الثانية) . إنها فكرة حقة شريفة ، فإن جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك في أن الانسان يأتى الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وغايلا ما يعترف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتى الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدناها بحجة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من بعينه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسينديب" أو الى "أركونوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فإنه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يعزّه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ - هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر في سياني ك ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ر ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مضبوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنسارية) فإن اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مباشرة له .

§ ٣ - ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال ، ومن الفنون ، ومن العلوم المختلفة ، توجد بقدره غايات مختلفة : مثلا الصحة هي الغرض من الطب ، والسفينة الغرض من العمارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربي ، والثروة الغرض من العلم الاقتصادي . § ٤ - جميع النتائج من هذا القبيل ، هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التي تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون في دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفي جميعها بلا استثناء تكون النتائج التي يبغيها العلم الأساسي أدق من نتائج الفنون التوابع ، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى .

§ ٥ - على أنه لا يهم أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية القصوى التي يعترفها الانسان عند العمل ، أو أن يكون فيما وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما في العلوم التي ذكرت . § ٦ - اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته ، ومن أجله كنا نطلب كل البقية . واذا كان من جهة أخرى لا نستطيع في تصحياتنا أن نرقى دائما الى سبب جديد ، وذلك مما يضع به المراء في اللانهاية ،

§ ٤ - العلم الاساسي - هذه التبعة من بعض الفنون لبعض الآخر هي حقة . واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلاجل أن يصل الى هذه النتيجة ، وهي أن كل الخيرات الجزئية التي يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويوقها ، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخالص لعلم السياسة . وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سأتى .

§ ٥ - على أنه لا يهم - أعلن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يلها لا بما يتقدمها ، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أرسطراط" في شرحه . وان الشرح المنسوب الى "أندرونيخوس الرودي" الذي نشره "هنبوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يهتف عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضا - لأجل نظام الحياة الانسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالرعاة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ - اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأت إلا برسم بسيط - أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أي علم، ومن أي فن هو .

§ ٦ - والخير الأعلى - عاب " كنت " - نطأ أرسطو والأقدمين على العموم الذي يخصص في البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الإرادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاق (انتقاد العقل العملي ص ٢٣٢ و ٣٣٥ من ترجمة برني) . ويظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة في هذه النقطة، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الفرض الحقيقي للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة، فإن سلوكه بأكمله يصير منتظما، ويعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أنت يحقق الخير الأعلى - وهو محال على الانسان - فإنه يشاق بلا انقطاع الى الكمال، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . واني لا أظن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك، وأرى هذا المبدأ ممدوحا دائما اذا سلم نط من النقد . واني لا أزعج على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق، ولكنني لا أصيب على الاطلاق هذا النقط الذي يمكن أن يأتي بالثمرات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه يتشاق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولما لم يجد في المذاهب الاخرى «استقلال الارادة» بالغ في معاملتها بالقسوة .

§ ٧ - كالرعاة الذين يقصدون هدفا معينا - تشبيه هديع محلي .

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما يلي في أول الباب الخامس - يشعر المرء أن أرسطو ليس مخدوعا على ما تناوله نظريته، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلي سيصير أقصى عليه من ذلك، اذ يمتشي توافقه الي ما يقرب من الظلم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة المحالك ، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة ، أعني العلم الحربي والعلم الإداري والبيان . § ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة . هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" في التنبهات القيمة التي أضفها إلى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فإن السياسة تدبر المسالك ، ولكنها ليست هي التي تصنع الأدب ، وليست هي المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير - بل الأمر على العكس ، فليست السياسة شيئا إذا كانت لا تتلقى مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، وإذا كانت لا تبحث في اتباعه . وإن البراهين التي يأتي بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسي هي قليلة الجدرى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات في حين أن علم الأخلاق يختص بالفرد . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات إنما تتكون من الأفراد ، فينبغي معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شيء . واللا بهيت القواعد التي تنطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون في الخطأ الذي وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره - بل درس الملكية والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ - فإنه في الواقع هو الذي يعين ... وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هي التي قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه - ويجب أن يرجع بالأمر إلى ذلك المبدأ السفطاني الذي طالما حاربه أرسطو نفسه (راجع مايلي) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذي يكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربي والعلم الإداري - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق في صف العلم الحربي .

§ ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذي يستخدم - هذا حق . ولكن إذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فإنها ليست هي الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضعها لعلم الاخلاق .

الأخرى. وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للانسان .
 § ١٢ - ومع ذلك فمن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة .
 على أنه يظهر أن تحصيل خير الملكة وضمائنه هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيقى
 بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أحمل وأقدس متى كان ينطبق
 على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها .

§ ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل في هذا المؤلف حتى يكاد يكون
 مؤلفا في السياسة .

§ ١٤ - يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل
 الوضوح الذى تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتحتم الضبط فى كل مؤلفات العقل
 بقدر سواء ، أكثر مما يتحتم ذلك فى كل مصنوعات السيد . فان الخير والعدل ،
 الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقى - ذلك هو النتيجة المتطرفة وغير المسببة لهذه النظرية . ولم يكن
 على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليفتتح بأن السياسة تخطئ غرضها أكثر مما يخطئ
 الأفراد آخر اضهرهم على ما هم عليه من ضعف ونقص .

§ ١٢ - الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن
 مع ذلك فإن عظم الملكة لا يزال يعيه . ولا يرى أن الفضيلة هي أكمل فى الفرد بكثير مما يمكن أن تكون
 أبدا فى الجمعية الاحسن نظاما . وإن مفراطه ليستطيع دائما أن يتحدى جميع الممالك أن تساريد فى الفضيلة .
 § ١٣ - حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة - فى آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو
 يرى كل مؤلفه فى الأخلاق كقاعدة بسيطة لمؤلفه فى السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكلل « فلسفة الأشياء
 الانسانية » كما يقول .

§ ١٤ - ان الخير والعدل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من
 السياسة ، فى حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

- كثيرة التباين - إن علم الأخلاق متى فهم حق فهمه هو أقل خلاقات من السياسة بكثير . وإن له
 عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تزعم .

الى حد أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لها أى أصل فى الطبع . § ١٥ - اذا كانت مع ذلك الخيرات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحد . فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يحبون منها الا الشر . فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم . § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه ، ينبغى أن يعرف أن يكتب برسم للحقيقة ككثيف نوعا . ومتى كان التدليل غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يتحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك .

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغى أن يتقبل كل ما ستقوله هنا . وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذى يعالج . وربما يكون من وضع الشيء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل .

§ ١٦ - رسم للحقيقة ككثيف نوعا - هذا ينبغى بعدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يلزم . على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التعاليل ما هو على أكل ما يكون من الضبط .

§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل - إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة ، فإن علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات . وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون منتجة تماما كاستدلالات أى رياضى . وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا .

§ ١٨ — للانسان الحق دائما في الحكم على ما يعرفه ويكون فيه قاضيا طيبا .
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .
ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بجميع الأشياء . من
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديا . فانه ليس له
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذي لا يستمع إلا لشهواته يستمع
لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذي يرمى اليه علم السياسة
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء .

§ ١٩ — حينما أقول الشباب أعني شباب العقل كما أعني شباب السن ، فإنه
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذي أنبه اليه لا يتعلق بالزمن الذي عاشه
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك
قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء
عقيمة تماما ، كما هي بالنسبة للناس الذين هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان
على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسيرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

§ ٢٠ — ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الاولية في الحكم على أخلاق أولئك
الذين يريدون تعاطي هذا العلم ، وعلى الكيفية التي بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع
الذي نتصدي له هنا .

§ ١٨ — الشباب قليل الصلاحية - الفكرة صحيحة ، ولكن استطراد قبل الفائدة ، وقد عابه "عريف"
وله في ذلك بعض الحق .

§ ١٩ — من درس السياسة - وبالذات عونه من درس الأخلاق الذي يقتضى أكثر من ذلك
تلطيف الشهوات .

الباب الثاني

في أن الغرض الأسمى للإنسان باجتماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء في طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتباه إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها ، فالبحث عن المذات كاف في نظر العامي ، وحب المحبة نصيب الطبائع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها في تحقيق السعادة - استحقاق الثروة .

§ ١ - لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا ، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما ، فلنوضح ما هو الخير الذي على رأينا تبحث عنه السياسة ، وبالنسبة للخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا . § ٢ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعامي كالناس المستنيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة ، وفي رأيهم العام ان طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الانسان سعيدا .

• الباب الثاني - في الأدب الكبير : الباب الأول والثاني . وفي الأدب الى أر يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثاني والثالث .

§ ١ - الخير الذي على رأينا تبحث عنه السياسة - بقية الخطأ الذي ارتكب في الباب السابق . - في جميع أعمال حياتنا - وإن جزءا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذي لا يستطيع أن يتدخل في حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فمن السهل أن يرى أن مبرر أرسطو هذا ينحل بجميع أوهام الأقدمين في أمر الروابط بين المملكة والفرد . وهذه المزاعم لم تكن كلها باطلة ، بل إنقاذ ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

§ ٢ - هذا الخير الأعلى السعادة - لاشك في أن العامي يخلط في لفته بين الخير الأعلى وبين السعادة ، ولكن لغة الفيلسوف ينبغي أن تكون أضبط ، فلا ينبغي لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العامي إلا أن يريد أن

§ ٣ - لكن انقسام الآراء إنما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها ، وعلى هذه النقطة ، العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ - فالبعض يضعونها في الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشريف ، في حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عينه يتغير على الغالب في هذا الموضوع ، فالمرضى يرى السعادة في الصحة ، والفقير في الثروة ، أو إذا كان الإنسان مدركاً جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويعملون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر في ذاته ، هو العلة الوحيدة في أن كل هذه الأشياء الثانوية هي أيضا خيرات .

§ ٦ - إن البحث وراء جميع الآراء في هذه المادة قد يكون تعباً لا فائدة فيه ، وإننا لتقتصر على أكثرها انتشاراً ، أعني الآراء التي يظهر أن لها قسماً من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فوقاً عظيماً بين النظريات التي تصدر عن المبادئ ، والتي تنتهى إلى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون في أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة ! ومن الصعب أن يوجد في أفلاطون إلهام في التعبير يمكن أن يقضى إلى مثل هذا الخلط . ولكن أرسطو في الواقع يعد عن أسأذه ، و يغلو في أهمية السعادة .

§ ٤ - يضعونها موضعاً آخر - إن قوله « موضعاً آخر » عام ، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتبصر ... الخ .

- يتغير على الغالب - تلك ملاحظة حقة ، وكل واحد منا أمكنه في غالب الأحيان أن يفتح نفسه بصحتها .

§ ٥ - ولقد ظن أحيانا - إنما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ - وقد كان الحق مع أفلاطون - لقد حار المفسرون في تعيين الفقرة التي يشير إليها أرسطو . ويظهر لي أنها تنطبق تماماً على المناقشة الكبيرة في الكتاب السادس من الجمهورية التي دارت على النهج المنطوق

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيقي ينحصر في الصدور عن المبادئ أو في الصعود اليها . والشأن في ذلك كالشأن في مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحدة، أو بالعكس من الحدة الى القضاة .

§ ٨ - ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالإضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نبتدىء بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأى كان يريد أن يدرس دراسة متجة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالحكمة مبادئ السياسة .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل الأشياء إنما هو الواقع . واذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكافى ، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . ففى ثمت للانسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الآخر الذى يصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يجعل الوصول الى نتائج قليلة المانة كذلك . (راجع الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ و الكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ - مشهورة على وجهين - هذا تميز حادى عنه "المشاهير" . راجع على الخصوص كتاب الأقيسة الأخيرة ، الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة اليها هى تلك التى يعرفها الحس لإباحا ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الإطلاق هى الأشياء البديهية عند العقل ، وهى الأبعد عن الحساسية .

- مبادئ السياسة - كان المنتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرسطو ما زال مقتضيا نظريته .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل شئ إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يتبدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) يذهب الى حدة أن يدرس استقصاء العقل تقريبا .

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الإنسان بحيث لا يعرف
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزيود" هذه :

"الأحسن أن يفقد الإنسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا
يفعل للوصول إلى الغرض الذي يبغيه ، وحسن أيضا أن
يتبع رأيا حكما لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم
الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأحمق الذي يتركه كل أحد"

§ ١٠ - لكن نرجع إلى النقطة التي حددنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الإنسان له معنى من الخير ومن السعادة بما
يلقى من العيشة التي يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامة الغليظة اذن ترى السعادة
في اللذة ، ومن أجل هذا هي لا تحب إلا العيشة في ضروب الاستمتاع المادى .
ذلك في الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص
تمييزها . أولها هذه العيشة التي تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،
وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ - وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون بحض
نوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق ، ويرتد لهم فعلهم فيما يظهر ،

-- حكمة "هيزيود" هذه -- "الأعمال والأيام" ر ٣٩٣ طبعة "هينسيوس" . البيت الثانى الذى
رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هيزيود" على ما يظهر ، وإن كان قد نقله "هينسيوس" فى طبعته ، إلا أنه
فيه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التعريف والمذخيل قديم جدا ، إذ دام يصعد على الأقل إلى زمن أرسطو .
§ ١٠ - التى حددنا عنها - أحسن أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

... خطأ تاما - هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبيعى . وإن هذه المعانى بعينها قد حصلت
فى الأدب إلى أويديم الكتاب الأول الباب الرابع .

§ ١١ - إن أكثر الناس - تنبيه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمنا أقل صدقا منه فى زمة . ولكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بساردانا بال" .

§ ١٢ - على ضد ذلك العقول الممتازة النشيطة حقا تضع السعادة في المجد . لأن هذا هو في الغالب الغرض العادي للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هي شيء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التي يزعم البحث عنها هنا . فان المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذي يتقبلها . في حين أن الخير كما نعلمه هو شيء شخصي محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعها عن الرجل الذي هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان في الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذي يتخذه من فضيلته الخاصة . يعني الانسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذي هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الواقي للأهلية التي يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى في أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذي يسعون اليه . وحيث يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هي بالأولى الغاية الحقة للانسان لا الحياة السياسية . ذير أن الفضيلة نفسها هي بالبداهة ناقصة جدًا متى كانت منفردة ، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء المليء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلاً وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لدوه الخط لا يزال أكثر ما ترغب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفورها هو أن يقل تدريجياً عدد هؤلاء الخلاق غير المهذبين .

- ساردانا بال - لاشك في أن "شيثرون" كان تحت نظره هذه الفقرة (يسكولاس لكه نمرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ - ملء بالفضيلة - من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المستغرق في النوم وعدم الفعل .

البتة تقرير أن الانسان الذي قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذي أفضنا الكلام عليه في موسوعتنا .

§ ١٤ — الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين فخصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما يلي .

§ ١٥ — أما العيشة التي لا يقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فتلك هي ضرب من القسر والجهاد المستمرين . غير أن الثروة بالبدهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التي تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تتخذ الغايات الحققة للحياة الانسانية . لأن الانسان لا يحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هي الحققة على رغم جميع المجادلات التي كانت هي موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

— قضية شخصية محضة — ر . حـ القضية الشخصية في الطوبى أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثاني

ف و هـ ان القضية النظرية هي دائما على شيء من الإشكال ان لم تكن على شيء من الباطل .

— في موسوعتنا — قلت «موسوعتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولنا نعرف على التحقيق ما هي موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «ديوجين» اللايرثى في فهرسه وهي مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى «أوسطراط» أيضا آثر، فعلى رأيه أن اسم «أنسكيلك» قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تنتهى وتنتهى بطريقة واحدة . وقد انفرد «أوسطراط» بهذه الرواية .

§ ١٤ — فيما يلي — د . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ — الثروة ليست هي الخير — يمكن أن يرمى في الكتاب الأول من السياسة في الباب الثالث والرابع معان مماثلة تماما، وهي تحتاج الى التفات عظم .

الباب الثالث

المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب ("المثُل") لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوريون أو "إسقمسيف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز - أكد الوسائط لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الإنسان ويستعملها .

§ ١ - ربما يكون ملائما أن ندرس الخير في معناه العام ، فنذكر إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفى أن بحثنا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب "المثُل" قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيُعلم وسيُرى كواجب حقيقى من جانبنا أننا لصالح الحق نتنقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أنى فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضا علينا أن تؤثر الحق .

- الباب الثالث - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الأول ، الأدب الى "أوبديم" الكتاب الأول الباب الثامن .

§ ١ - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا يتخذ أرسطو دائما مثل هذه الاحتراسات عند الطعن على أستاذه .

- الصداقة وبين الحق - هذه الفكرة قد ذكرت منذ أرسطو ألف مرة وإنها لفكرة جميلة . ولقد استعارها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يعتز من انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يرضى الحق أكثر من وعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويغتر المسيو "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد تبه "كامپزاربوس" هذا التنبيه بعبه .

§ ٢ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة ، تقول إلماسا : إن هذا هو الذي كان يمتنعهم من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالتحير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته أعني الجوهر هو بطبعه نفسه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه التحيرات « مثال » مشترك .

§ ٣ - نضيف الى هذا أن التحير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حيث أن التحير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الاضافة هو النافع ، وفي مقولة المتى هو الفرصة ، وفي مقولة الأين هو الوضع المتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حيث أن بالبداية التحير ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحداً ، لأنه إن يكنه ، فإنه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

§ ٢ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي - الرد الاول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مثل للأشياء التي هي تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو التحيرات هي تابعة هكذا في المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للتحير في ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها مفيدة إياه .

§ ٣ - نضيف الى هذا - الرد الثاني : التحير ليس واحداً ما دام أنه موزع ويختلف في المقولات المختلفة .

§ ٤ — وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تتدرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجمار فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للإنسان في ذاته ، وبالنسبة للإنسان ، الحد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الإنسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ — وفوق ذلك — الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ — الشيء في ذاته — ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هي موجهة على وجه العموم لنظرية المثل بأسرها . ومهما يقل أرسطو في ذلك ، فان هذا التعبير « في ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذي حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسي فيه . إن أرسطو لا يرى أن الإنسان في ذاته والإنسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر ضبطا ، وكان يلزم أن يعترف له بالفضل من أجله لا أن يعاب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبدياً ، ما دام في جنس آخر أن بياضاً يبقى سنين طوالاً ، لا يكون من أجل ذلك أشد بياضاً من بياض لا يبقى إلا يوماً واحداً . § ٧ - إن مذهب الفيثاغورثيين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً ، إذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضاً . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه "سفيسرزيف" أيضاً .

§ ٨ - لكن لنترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفسير الذي قدمناه آنفاً فيقال : إن المثل التي عمدنا إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع ، وإنما لا تخص إلا بتوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُبتنى وتُحب وحدها ، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بياض يبقى سنين طوالاً - هذا رد يوشك أن لا يكون جدياً أنت تلمح الأشياء المادية العسرة بمثال الخير . المدة هي عنصر معتبر في مسألة الخير ، وإن أرسطو قد اعتد به في صدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ - مذهب الفيثاغورثيين - ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤
§ ٨ - هذه النقطة الأخيرة - في محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين في الميتافيزيقا في الكتاب الذي ذكرته آنفاً . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتاباً خاصاً بفلسفة "سفيسرزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقطة الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير ، ولكن حيث لا نستطيع القول في أي مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" لم يعط لهذه الفقرة المعنى الأول أي المعنى الذي اعتمدته في ترجمتي .

- على هذا التفسير الذي قدمناه آنفاً - النص ليس على هذا القدر من الضبط . وإن التأويل الذي أعطيه هو أيضاً تأويل "أوسطراط" .

تتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ - حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديى أن يؤخذ على معنى مزدوج، فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن تفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بيئة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ - ولكن بديا ماهى بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر ورأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للمثال وللثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ - ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ - على معنى مزدوج - تقسم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذي أجراه أرسطو فيما سبق على الاضال، الباب الاول الفقرة الثانية .

- تحت مثال واحد - كما يريد أفلاطون .

§ ١٠ - عبثا وغير مفيد البتة - لم يعبر أرسطو عن فكره إلا بالنصف، فان المثال يكون عبثا وغير مفيد اذا رد الى ذاته وحدها، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آفا .

§ ١١ - خيرات في ذاتها . الخيرات التي تبتغى لأجل ذواتها فقط وبصرف النظر عن كل نتيجة أخرى .

يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشريف والفكرة والذات تكون الحدود أغيارا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسمائها (المشتركة) وهذه المبهمة التي تخلفها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أولأنها ترمى جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس . ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

§ ١٣ - ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب لتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال . لأنه إذا كان الخير الذي يسند الى أشياء بهذه

- تكون الحدود أغيارا - وهذا اعتراض جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التي تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كلي واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه إذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التي يذكرها أرسطو هو مخالف ، فان حدها من جهة كونها خيرات عام لها ، وبالنسبة واحدة فيها جميعا . في الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ - جزء آخر من الفلسفة - الميتافيزيقا أو الكائنيات يأس أي المقولات العشرة -

- وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال - أي إحالة مناقشة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحدا كما يدعى ، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته ، فان من الواضح تماما من قَم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه .
واذن فالذى تبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ — ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو ، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج ، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا ، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تتورنا في هذه النقطة .

§ ١٥ — ومع اعترافى بأن هذا الرأي على شيء من الوجاهة عظيم يجب على مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه ، ولو أنها تميل إلى سد حاجتنا ، فانها مع ذلك تحمل دراسة الخير في ذاته ، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

§ ١٤ — من المنفعة الكبرى — لم يكن لأفلاطون غرض آخر في نظرية « المثل » ، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه في الحياة العملية . فان « الفيدون » و « الجمهورية » و « القوانين » تثبت ذلك . ومن الغريب أن تلميذه ينكر فكرته تماما على هذا النحو .
— وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج — مقارنة مشابهة للقارة التي استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابقة .

§ ١٥ — ترمى إلى خير تطلبه — ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه ، فلا ينبغي لها أن تشتغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا ونخطرا أن الطب عوصا عن أن يشتغل بإيتاء الصحة ، ويذهب فيمقتي

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الخائف والبناء في قنهما الخاص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصحة ، فإنه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن إنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله - ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاقي ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفرا لعلم الاخلاق ، والطبيب يؤدي وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفا أكثر . أي أن المعرفة العامة للخير تفهده تماما في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذي يسعى إليه .

§ ١٦ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبضراط" كان يجب أن يفهم أرسطو إلى أن الصور التي تصوّر ههنا ليس حقا تماما - الخائف . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أنت يمزج الفنى عن الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى ، له دائما تأثير كبير في كيفية فهم فنه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو في جداله في نظرية "المثل" لا فلاتون كان دقيقا غير واضح . وإن هذا التعيب حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغي ، اذ ظن أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستأهل الشرح والتفسير .

الباب الرابع

الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُسَلِّمُ الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان ، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة

§ ١ - لنعد مرة أخرى إلى الخير الذي نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون :
 بدءاً الخير يظهر مختلفاً جداً تبعاً لصنوف العمل المتنوعة ، وتبعاً للفنون المختلفة .
 وحينئذ هو غير في الطب ، غير في فن الحركات العسكرية ، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز . فما هو إذن الخير في كل واحد منها ؟ أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كل الباقي ؟ في الطب مثلاً هو الصحة ، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر ، وهو البيت في فن العمارة ، وهو غرض آخر في فن آخر . لكن في كل فعل ، وفي كل تصميم أدبي ، الخير هو الغاية نفسها التي تُبتَغى . ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي . وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تنجبه كل أفعاله ، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه . وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل ، فتكون إذن هي الخير .

- الباب الرابع - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع - والأدب إلى أوريديم . الكتاب الأول الباب الرابع والكتاب الثاني الباب الرابع -

§ ١ - الخير الذي نبحث عنه - الخير في تعليقاته ، الخير العمل -

- في كل فعل ... في كل تصميم أدبي - هذه هي بعينها الكلمات التي استعملها أرسطو في أول هذا المؤلف (ر . الباب الأول ف ١) . وانه يذكر هو نفسه في الفقرة الآتية أنه يرجع إلى النقطة التي ابتدأ منها ، ومن الطبيعي أنه يكرر تعابير الخاصة .

§ ٢ — حيثُ بعد هذا الدور الطويل تزدى مناقشتنا إلى النقطة عينها التي كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بآزيد مما كان .

§ ٣ — كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي ، وأتأ نستطيع أن نبني بعضها من أجل الأخرى ، كالثروة مثلا والموسيقى وفق النأي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات ، فمن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا ، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا ، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل ، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

§ ٤ — فعلى هذا المعنى ، الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

§ ٥ — لكن هالك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر ، فانه لأجلها ، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا إلى شيء آخر . بل على

§ ٢ — إذا كان يوجد ... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدة مرات ، وسيبهر عنه عدة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليه أن يعبر بأكثر صراحة . فإن الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدة أغراض فتح لياب اللاأدرية والخطأ .

§ ٥ - السعادة - يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير ، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوده عن مركز استاده . إنه لا يستطاع أن تدار هذه الفقرة أكثر مما ينبغي من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فأننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، ما دام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شيء كان سواها .

§ ٦ - على أن هذه النتيجة التى وصلنا إليها آتفا يظهر أنها تنتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نُسده الى الخير الكامل ، الى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شيء . . . وحينما نتكلم على الاستقلال لانغنى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه ما دام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ - لاشك أن فى هذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لا شك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحي بها للواجب والخير إلا اذا كان المرء فاسد الأخلاق . . . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أرق من السعادة . ولكن نخذ لغة أرسطو نقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متعدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألفاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأضبط والتكلم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتق كل إيهام . على أن السعادة كما يحدها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إيهاما من "مثال" الخير الذى طالبنا انتقده على أطلاطون .

§ ٦ - الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ... الخ - أفكار شريفة حق ، وإنها نادرة فى الزمن القديم .

- بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا - . السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل يحصل بالفاظه ك ١ .

ب ١ ف ٩ ترجئى الطبعة الثانية .

لأنه اذا امتدت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولاً ، ثم الفروع من كل الدرجات ، ثم أصدقاء الأصدقاء ، فذلك رفع للأشياء الى اللانهائية . ولكننا ستفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فان ما نعى بالاستقلال هو هذا الذى ، مأخوذاً على انفراده ، يكفى لصيرورة الحياة مرغوباً فيها ، ويجعل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ — لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوباً فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عدداً مع شيء أيا كان ، فاذا وجب أن يضاف اليها أى شيء كان ، فن الين أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضاً مرغوباً فيه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هذا الذى يضاف اليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن خيراً أكثر هو دائماً مرغوب فيه أكثر من خيراً أقل . على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ — لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات ، الخير الأعلى ، يمكن أن يرغب مع ذلك في معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

§ ٧ — مرة أخرى — قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عالج فيه أرسطو هذه المسئلة . أظن أنه في نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيها عن الحلة الذى يجب على المرء أن يحدد به علاقاته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل ر . ما على كـ ٨ فـ ٦ و ٩ و ١٠

§ ٨ — أن تؤلف عدداً — هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جداً وان كانت قد حيرت القسرين كما نبه على ذلك المسيو "دل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء . أيا كان الى السعادة لتكون مرغوباً فيها بذاتها .

.. غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان . . إنما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو نفسه ر . ما سبق ب ١ ف ١

§ ١٠ - ان أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان ، حينئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى ولمصوّر التماثيل ولكل فنى ، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخير والكمال هما فى الصفة الخاصة التى يتمونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يجد الخير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ - ولكن اذا كان البناء والتخراط الخ لم صنعة خاصة وأفعال خصوصية ، أفلا يكون للانسان من العمل شىء ؟ أن تكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من البدن ، يؤدى بالبدهى وظيفة خاصة ، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة ؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخصة له . § ١٢ - أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات ، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حينئذ أن نوضع خارج حدة البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللشور ، وبالجملة لكل حيوان كما هى للانسان .

§ ١٠ - العمل الخاص للانسان - هذا فى الواقع الطريقة الخفية للوصول الى الغرض ، ولكن أرسطو لم يستعملها لمخرج .

.. اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير مفيد - ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارة ما دام أنه مبنى فيما على .

§ ١٢ - حتى مع النباتات - راجع فى كل هذه المناقشة النصف فيزيولوجية ، كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجيحى .

§ ١٣ - تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذي لا يزيد على أن يطيع العقل ، والجزء الذي هو حائز مباشرة للعقل وينفع به في التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة في الفعل ، لأنها هي تلك التي يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذي يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ - حينئذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هي فعل النفس مطابقا للعقل ، أو على الأقل فعل النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هي بالجنس وظيفه الكائن الفلاني ، فالتا نعى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه في جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذي يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

§ ١٣ - الجزء الذي لا يزيد على أن يطيع العقل - كل هذه التفاسيم مستعارة من أفلاطون ، وإنها صحيحة تمامها .

- على الخصوص من الخاصة في الفعل - وليس بالقوة فقط ، أى أن الخاصة باعتبار أنها تفعل الآن ، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تفعل ، أى باعتبار نظري مجرد .

§ ١٤ - فعل النفس مطابقا للعقل - ليس هذا «السعادة» بل هو الواجب .

- هذا الكائن الراقى - مبدأ مهم جدا موضوع في قالب مشابه لهذا في كتاب السياسة ، وأنه لا يزال

أشد عموما ر . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعتي الثانية . وهذا هو الذي يجعل جميع الأبحاث التي أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانساني هي غير مفيدة بل هزوا .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما ، وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تم حسنا وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنسبة للخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيروها الفضيلة ، فإذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن . § ١٦ - زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيدا محظوظا .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيروها الفضيلة - هذا التعريف محل للاعجاب . ولكن العقل والفضيلة يقودان بدياً إلى الواجب ، وثانويًا إلى السعادة . وهذه النظريات مذكورة في السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة تامة بأسرها - اعتبارات فائقة في مراتبها وليست عديدة الخضر .

- خطافة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

الباب الخامس

في أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لا ماحص منه — الزمان يتم هذه النظريات — لا ينبغي أن يلتمس الضبط في جميع الأشياء على السواء — أهمية هذه المبادئ .

§ ١ — لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التي ربما كانت مفيدة أن يتبدأ بخطيط هذا الرسم الناقص أولا لنرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فتنى أحكم الرسم كان كل امرئ — على ما يظهر — قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خالق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد في إتمام ما به من التفاصيل على التوالي .

§ ٢ — كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكرر أنه ليس عدلا أن يُقتضى في كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي أن يُطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للعادة التي تُدرس فيها ، بل ينبغي أن يدعى المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

— الباب الخامس — ليس في الأدب الكبير ولا في أدب أوفيد جزء يقابل هذا .

§ ١ — الرسم الناقص — ر . ما سبق في الباب الأول ف ١٤

— إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم — يعبر أرسطو عن فكرة مماثلة لهذا في آخر المنطق

«تفيد البسطائيين» ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجيح . وهذه النظرية هي مع ذلك حقة وعميقة

جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ — ما قيل آنفا . راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التي يطبقها . وهكذا في الواقع يحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لا يهمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة التي يزاومها . والآخر يدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه في جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ - إن سببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبغى الصعود إلى العلة في جميع الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يبين بجلاء وجود الشيء ، كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، لأن وجود الشيء هو مبدأ وت نقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية ، وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فينبغي تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التي توافق طبيعته ، وذلك أفضل ما يبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ، وإنه وحده يكفي لإيضاح كثير من النقاط في المسائل التي يتناقش فيها .

- خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها - معارضة موجودة في المتن وقد حارلت أن أصلها .

§ ٣ - وجود الشيء هو مبدأ - راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩

- بالاستقراء ... بالحساسية - أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجعتي .

- بنوع من العادة - لأجل المبادئ الأخلاقية .

- من أصل آخر - هذا مهم .

- البداية أكثر من النصف - مثل يستشهد به أرسطو في كثير من المواطن وهو حق ، ر « تنفيذ

الفسطاطيين » ب ٣ ف ٩ ص ٤٣٤ من ترجعتي . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجعتي
الطبعة الثانية .

الباب السادس

التدليل على صحة حد السعادة الذي عرض آفا - لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريره من المحمولات المختلفة للسعادة التي يحملها عليها العوام . - تقسيم الخيرات الى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسيدها الفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهي نواحي ضرورية لما مل ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقرر هنا حق فهمه لا ينبغي التمسك فقط بالنتيجة التي وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التي يتركب منها حد السعادة الذي أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستئارة بالاعتداد بالمحمولات التي تحمل عليها السعادة في العادة ، لأن الحقائق الواقعية هي دائما متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات البدن ، فإن خيرات النفس هي في نظرنا تلك التي نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات .

- الباب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثاني . الأدب الى أويديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - لقد أثرت هذا المعنى وإن لم يكن بالضبط هو الذي اختاره المفسرون على العموم . وأن تعبير المتن هو غير محدد بالضرورة ، ولما كان في رسمي اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذي يظهر لي أنه أكثر مطابقة لعادات أرسطو ، ويمكن الى حد ما أن يمتشى مع جهتي النظر جميعا . وقد فهم في غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التي ارتأوا في السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سيلي في هذا الباب ، وإن ترجحت قلقة مترددة كهارة المتن .

§ ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت - هذا التقسيم ليس هو تقسيم أفلاطون تماما الذي يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الهية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو

فإن تعريفنا يسند إلى النفس الخواص والأفعال التي تسيروها النفس وحدها .
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا
والمقبول بالإجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق
ما قلناه من أن بعض استتمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الغرض الحق للحياة .
لأن هذا الغرض حينئذ يكون حلالاً في خيارات النفس وليس في الخيارات الخارجية .
§ ٤ — وإن ما يؤيد حدنا هو أن الإنسان السعيد يتبس عادة بالإنسان الذي
يسير سيرة حسنة ويفلح ، وما يسمى إذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .
§ ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة
في الحد الذي وقيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،
أو شيء من ذلك يضم إليه اللذة أو على الأقل ليس مجرداً من اللذة . ومنهم آخرون
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ — وفرة
الخيارات الخارجية .

الخاص ، فهو أدب أويديم ، الخيارات مقسمة إلى نوعين فقط : خيارات في النفس ، وخيارات خارجة عن
النفس . الأدب إلى أويديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٢ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ١

— الغرض حلالاً في خيارات النفس — هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائماً ، وذلك لأنه
يخلط السعادة بغرض الحياة نفسه الذي جعله غالباً يعيل إلى الخيارات المادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، في حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة
إلى هذا الرأي .

§ ٦ — ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل .
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المعقول
أن نفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا في الخطأ في جميع النقط ، وأنهم
على الأقل قد أنعموا النظر في بعضها بل في الجميع .

§ ٧ — بدءاً حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة ،
أو على الأقل فضيلة ما ، لأن " فاعلية النفس المطابقة للفضيلة " هي أيضاً جزء من
الفضيلة . § ٨ — ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى في حيازة بعض
الملكات ، أو في استعمالها أي في مجرّد القابلية ، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أي خير ، مثال ذلك في رجل ينام ، أو في رجل
يبقى غير عامل لأي سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يُفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسناً . إن الأمر هنا
كالخال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ — ومن المعقول أن نفرض — مبدأ انتقاد حسن جيل قد استعمله أرسطو دائماً . وهو الذي
أفاده شخصياً بعد ذلك ، اذ تعرض " لينتز " الى تركيته وتقويم شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث .
هكذا المبدأ يشرف فطانة أرسطو ، كما يشرف الذين يطبقونه في العمل . فان من الكبير الذي لا يطلق أن
يفترق المرء أنه الوحيد في اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ — فاعلية النفس المطابقة للفضيلة — هذا هو الحد الذي أداه أرسطو فيما سبق في آخر الباب الرابع

ف ١٤

§ ٨ — في حيازة أو في استعمال — هذا تمييز عميق تفرد به أرسطو ، وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده
للتأثير بقا . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعني بين الممكن وبين الواقع .
— كالحال في الألعاب الأولمبية — مقارنة حسنة بحيلة وفكر صحيح جداً بها . ر . الأدب الى أويديم

ل ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذ إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر .
 كذلك أولئك الذين يسرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا في الحياة
 إلى المجد وإلى السعادة . § ٩ — على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها
 مليئة بالمحاسن . أن يكون الإنسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة
 الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا
 نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذي يحب المسارح ،
 كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر
 من يحب الفضيلة . § ١٠ — إذا كانت لذات العاقل هي متباينة ومتضادة فيما
 بينها ، فذلك لأنها ليست بطبيعتها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجميل
 لا تشدق إلا اللذات التي هي بطبيعتها لذات حقة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة
 للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ — فإن
 حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا إلى اللذة تأتي فتتضم إليها كنوع من
 الملحق أو التمتع ، بل هي تحمل في نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا
 آنفا يمكن أن يزاد أن ذلك الذي لا يجد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

§ ٩ -- هي بذاتها مليئة بالمحاسن — في هذا ملحق على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد .
 إن رضا النفس هذا الملء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . لأنه مكثف بذاته ولا حاجة به إلى متم
 خارجي .

§ ١١ — لا حاجة بها أصلا — هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق .
 وإن أرسطو يظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإني لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع
 انتقاد "بروكز" وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يسره أن يقيم العدل، ولا يحيا ذلك الذي لا يسره أن يباشر أفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ — اذا صح ذلك، كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التي هي في ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هي أيضا حسنة جميلة . وإنها لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها في نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها، ويقدرها على وجه ما ينبغي كما قلنا . § ١٣ — وعلى هذا اذن تكون السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، في آن واحد، لأنه لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك كما فعل "ديلوس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون
والحصول على ما يجب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة، في أحسن أعمال الانسان، ومجموع هذه الأفعال، أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ — اللذات الحقة للانسان . . . كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "ووظيفته الحقة" ليلخص بذلك النظرية المتقدمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاتمة .

§ ١٣ — أحسن ما يكون — يظهر أنه ينتج من كل ما تقدم أن أحسن ما في الانسان هو الفاعلية القاضية وليس هو السعادة .

— لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك — ربما يكون إدماج (كل ذلك) خطأ أيضا، لأن هذا الإدماج يؤدي ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتي الذي يعطى أهمية أكثر من اللازم للخبرات الخارجية .
— العدل أجمل ما يكون — هذه الأبيات استشهد بها أيضا في أول الأدب الى أوفيد ثم بحريف لطيف .
وتوجد أيضا في أشعار "تيوغنيس" ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعين .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجزوا عن كل شئ . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الحلقة على تشوه كريمة، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغيرذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدوا الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ - على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا نستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى لهذه الكلمة ، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبرة مقراط بهيد ، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

- كما نهنا الى ذلك - يظهر على صد هذا أن أرسطو أيد آنفا رأيا مضادا بالمره .

- من المحال - هذا ثلث فى التعبير صحيحه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا - هذا انحراف أكثر فأكثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة ، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادىء بده أنه يفهم به السعادة ، بل المعنى الذى يفهمها به العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باحالة - والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا يبنى أن يجعل منها الفرض الأعلى للحياة مادام أنها مفهومة هكذا ، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .

§ ١٦ - هذه الملحقات النافعة - يظهر على أرسطو فيما سبق أنه يهدرها ، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتناقض ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

الباب السابع

السعادة ليست معلولة للمصادفة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تألفت تماما مع الغرض الذي ترمى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى تكبات الجسد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا ، وأن يكسب السعادة بعادات معينة ، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة ، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما ، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس ، أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لديهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة ، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أنى لا أمستبطن هذه المسئلة التي قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها رسالة الينا من لدن الآلهة ، واذا كا

- الباب السابع - ليس له مقابل في الأدب الكبير ، وأما في الأدب الى أويديم فهو ك ١ ب ١ و ٢ § ١ - يتساءلون - أرسطو يعنى أفلاطون بهذا ، فان سقراط يتساءل في « مينون » وفي « فروطاغوراس » وفي « الجمهورية » عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعبه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها في آن واحد . وانى لا أدري لما اذا يجد « غراف » هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضد ذلك عملي جدا ، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم ، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعلم . ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينتفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لاشئ من ذلك مع الأسف .

§ ٢ - بنوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد طالعها . ولم يزد « أسطراط » على أن قال إن المنصود هو اللاهوت ونظرية العناية الالهية .

نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون في دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالبداهة شيء نفيس قدسى ونعيم حقيقى . § ٤ — أضيف الى هذا أن السعادة هي بوجه ما ممكنة المتال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبعنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ — اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجزؤ الاتفاق ، فإن العقل يحملنا على افتراض أن بهذه المثابة في الواقع يمكن الانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التي تتبع قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ — فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ — ان حل النظرية التي نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذي أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هي فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ — أن السعادة هي ... ممكنة المتال لنا جميعا — فكرة حقة ومعززة معا . وإن مشهد الحياة ليزيها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ . — اذا كان الأحسن — يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالإنسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك نتيجة موجهة الى كرم طبيعنا وأهليته ، وإلى فضل الله الذي أراد أن يعطينا إياها .

— التي تتبع قوانين الطبيعة — هذا هو التفاؤل الحقيقى ، وهذا المبدأ هو الذى أكثر أرسطو من استعماله فى علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أفلاطون قد طبقه بطريقة أرق من ذلك فى المسائل الأخلاقية يجعله « المتال » (المعقول الكلى) محير هو أرق جميع « المثل » (المعقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ — قلنا — فما مر ب ٤ ف ١٤

داخلة في السعادة، وإما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ - على أن هذا هو موافق تماماً لما كنا نقوله في بداية هذا المؤلف، فإن غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين حالهم - تعاطي جميع الفضائل. § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيداً على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أياً كان. لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخصص بها الإنسان. § ١٠ - ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فإن سنه ما زالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحياناً هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم، ما دام كما كنا قلنا سابقاً يلزم

- داخلة في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع الفضيلة .

§ ٨ - في بداية هذا المؤلف - ب ١ ف ٩

- عنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة . وقد اتخذ أرسطو بأن نخصص لها موضوعاً على هذا القدر من العلو . وإن مشاهدة الحكومات التي كان يصفها ، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأه . لا أقول : إن السياسة لا تنصدي أحياناً الى أعمال من هذا النوع ، ولكنها لم تنجح فيها ، وإن المثل الذي تقدمه "أسيرطة" مهما كان عظيماً من بعض الوجوه يبين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة . وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسيّر النفوس بوجه ما وترقيها وتقومها . ولكنها ليست هي التي تتكونها بل علم الأخلاق .

§ ٩ - لا على ثور ولا على حيوان آخر أياً كان - هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق ، ولكنه لا يلتفت اليه على العموم ، فكم مرة لا يحسد الإنسان بهاية قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات ! راجع فيما بعد هذه الفكرة عنها ك ١٠ ب ٨ في آخره .

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد - قضية مشكلة على ما يظهر . وإنما لصادقة تماماً من جهة النظر التي يضع أرسطو نفسه فيها .

للسعادة شرطها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماما . § ١١ — ان في مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" في القصائد الحماسية ، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب في النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ — فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغي دائما الانتظار ورقي النهاية . § ١٣ — ولكن اذا لم قبول هذه النظرية ، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تقرّر — كما يقول — أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

— وشرط حياة كملت تماما — لم يتكلم أرسطو فيها مضي على هذا الشرط الثاني ، وحسنا فعل ، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة ، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التي وجهها هو نفسه آقا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تبدل شيئا في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المذكورة في الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ١ § ١١ — في القصائد الحماسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أي القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الروايتين إلا حرف واحد .

— ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا — لا ندري لماذا . وغاية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ — جريا على حكمة "سولون" — وهي مذكورة أيضا في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ . ولقد ذكر "هيروودوت" على طولها محادثة "سولون" و "قريزوس" و "كايو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدر" وان أرسطو يستير من "هيروودوت" معلومات كثيرة .

§ ١٣ — بعد أن يموت — نتيجة غير مضبوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته انه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدد هو نفسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكم .

§ ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و"سولون" لا يدعى ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يلبث أن يكون أيضا مادة للخلاف . يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانيها الانسان كما يعانيها مدة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك . مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أعم أنواع النجاح وبوائق الدهر التي تقع لأولادنا وذرائنا .

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت في النعم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته . ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالخط الذي يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا في حظ مضاد تماما، لأن من البين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على ألف وجه من وجوه النظر . لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم نارة سعيدا ونارة شقيا .

§ ١٦ - وفي الحق ان من جهة ، ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما يحس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم .

§ ١٤ - يظهر في الواقع - هذه هي النتيجة بعينها في أسلوب آخر - وهي على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى .

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر - إنما هو أرسطو الذي يستند هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمته لا تذهب الى هذا الحد .

§ ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلا للتردد . والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما . راجع فيما يلي الباب التاسع حيث يجي، بعض هذه المناقشة ثانيا .

الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شئ أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة — التميز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها . ان المحن تتقوى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكم وثبات خلفه — ضرورة المفرات الخارجية الى حد معين .

§ ١ — لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدًا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ — اذا كان يلزم دائما الانتظار ورفي النهاية ، واذا كان هنالك فقط استطاع إعلان سعادة الناس ، لا لأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيدا أن لا نعترف — فيما يخصه — بحق لا نزاع فيه ؟ حجة باطللة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن للحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

§ ١ — المسئلة الأولى . وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه ، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

— التي نضعها الآن — وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد " سولون " يمكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ ٢ — كيف لا يكون سخيفا — هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرمطوك كان يمكنه أن يوفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .

§ ٣ - على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرباء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي نشير ثائرتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشد إعلاء لقدر الانسان هي أيضا أبهاها . ذلك لأن فيها على الخصوص يحب الناس المبحوثون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبداهة السبب في أنهم لا ينسون البتة أن يزاولوها .

§ ٣ - نوعا من الحرباء - تشبه حين جميل خصوصا لأن أرسطو لا يستعمل في أسلوبه شيئا من هذه الأماليب الانشائية الا نادرا .

§ ٤ - الأعمال الفاضلة - نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تتفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الانسانية - تكريم جميل للفضيلة .

- المبحوثون حقيقة - أو عبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

§ ٦ — حيثُ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائماً أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة، فإن فضيلته المخلصة لا شائبة فيها، وإنه كما يقال مربع القاعدة .

§ ٧ — لما كانت عوارض القدر عديدة جداً وذات أهمية مختلفة جداً تارة كبيرة وتارة صغيرة، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة تصير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجميلها، كما أن كيفية تصرفها تعطى بهاء جديداً للفضيلة . فإذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فإنها تحطم السعادة وتكدر صفاءها، لأنها تحمل معها أحزاناً وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة، لا يعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائياً فى حياة

§ ٦ — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .

— مربع القاعدة — هذه الحكاية هى من عند "سيونيد" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسه . وقد استشهد بها أفلاطون أيضاً فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان . وأرسطو يكررها فى البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سيونيد" . على أى وأنا أترجم "مربع القاعدة" زدت على التعبير اليونانى لفظ "القاعدة" لأنه يبنى فقط "مربع" .

§ ٧ — لا يعدم حساسية — هذا الحصر ضرورى جداً . ولم يعرف الرواة أن يأتوا به دائماً كما

يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأنسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا منمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسان الحكيم حقا يعرف أن يطبق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالفائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالأسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب ”پريام“ ، ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقد إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى نخرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعة واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يمنعنا إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بأنسا — هذا مبدأ أفلاطونى ورواقى .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه ”أسعد حظا“ يظهر أنه يعنى . معنى أرقى فى درجات السعادة من لفظ ”سعيد“ .

— ليس له ألف لون — هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحرباء .

يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية، لاطوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح : أنه يجب أن يعيش على الاستقرار في هذا الرغد، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماما من جميع الوجوه ؟ § ١١ — اذا صححت كل هذه الاعتبارات، فانتا تسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها . ومع ذلك ليكن معلوما أني حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه . ولكنني لا ألح بعدُ على هذا الموضوع .

§ ١٠ — في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية ... هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هي التي تقضي نهائيا بسعادة الانسان .
— ولكن في كل حياته — تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التي كان ينحى عليها آنفا .

§ ١١ — بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه . فبدل حكيم للغاية، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التي في نفوسهم منها . ظنوا أكثر اعتدالا في رغباتهم، لكنوا أكثر سعادة .

الباب التاسع

في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طليعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر في سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا، بعضها يصيبنا عن قرب جدًا ، وبعضها يكاد لا يمينا إلّا مسًا خفيفا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له ، نحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحمل بنا شخصيا، بعضها تنوء بحمله حياتنا، والآخر لا يمسها إلّا خفيفا جدًا، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبه . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أويديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو إلى مسألة مسمها مسا في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلا . والظاهر يدل على تشويش في المتن ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا بتدئ هنا ثانية ولا شيء يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهما كان موضعها من الغرابة .

التي نحسها يوجد فرق في الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الكآثر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعي من هذه الحوادث المخيفة . § ٥ — هذه المقارنة تصلح لتفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموتى لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فإن ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدًا وغامضا ، إما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يحدون أيضا بعض تأثير من رغد عيش أصدفائهم أو يؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما فطر لهم أي تغيير من هذا القبيل .

§ ٤ — مدة الحياة أو بعد الموت — أرسطو يقلل هنا بأصرح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وخلود الروح ، وإن حكمه في ذلك هنا لأنطع منه في كتاب النفس وفي المتأثير بقا . على أنه يراد بالماضية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يعتقد بحق . هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

الباب العاشر

أول بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحننا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضافي ونسبي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البدئية على الآلة - السعادة تستوجب احترامنا، لأنها أيضا المبدأ والعلة للخيرات التي نرغب فيها بسعينا للوصول إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يتناسب وضع السعادة بين الأشياء التي تستحق مدائحننا، أو ما اذا كان ينبغي وصفها بالأولى بين الأشياء التي تستحق احترامنا . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها على ما يشاء . § ٢ - كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن له طبعاً ما، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل البادل والرجل الشجاع، وبالجملة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي ينتجونها . وبهذه المثابة أيضاً يمدح الرجل القوي، والرجل الخفيف في الجري، وكل واحد في نوعه، لأن لهم استعداداً طبيعياً ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما . § ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء يمكن هو المدائح نفسها التي توجه إلى الآلهة،

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفي الأدب الى أريديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ - مدائحننا ... احترامنا - مشكلة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو بين الفلاسفة الوحيد الذي اشتغل بها . وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس، وهنا يستمر في السلسلة الطبيعية للنقاشات السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا نسبي دائماً . إنه يمدح نظراً لما يمكن أن ينتجه من الخير .

- له علاقة ما بشيء آخر - وبهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من أجله يمدح .

فإنها تصيرهم سُخْرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ — إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح ، فمن الجلي أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكل ، فحق هذه ينبغي شيء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نَعْجَب بسعادة الآلهة وبركتهم ، كما أننا نَعْجَب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات ، ولا أحد يفكر في أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل ، بل يعجب بها كما يعجب بالشيء الأقدس والأحسن .

§ ٥ ... وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبرر إثاره للذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنتج

§ ٣ — تصيرهم سُخْرَةً . في تعبير المتر اليوناني غموض يسمح يجعل لفظ سُخْرَةً راجعا إما للمدائح وإما للآلهة ، وقد اعتمدت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة في الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ — الأشياء الأكل — ذلك لأنها ليست بعدُ اضافية ، فلا يمكن أن يوجه إليها المدح ، بل الاحترام .

— أقرب إلى الآلهة — تعبير غريب من فم فيلسوف .

... يعجب بها — أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هي تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحق

شريف ، كما تقدم إذا كان النجاح سببا عن جناية .

§ ٥ — "أودوكس" — ر . ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تفاصيل من ذلك الفيلسوف ، وإن النظرة التي ينسبها له هنا دقيقة التصور وإن كانت في الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على حد ذلك لأنها على الأكثر عادةً أسخط من أن تمدح . وراجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبعة ديدير .

من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما . § ٦ - ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن يخص هذا الموضوع فحوا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا آنفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احترامنا والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطي السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للتغيرات التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ . مدائحنا العمومية - لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدايح العمومية سواء بسواء . § ٧ - الكتاب الذين اشتغلوا ... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهذه المدائح في كتاب أفلاطون الموسوم " مينيكسين " ، ويوجد منها أيضا في مؤلفات " إيزوقراط " ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر في " الأنونيم دي ميناج " قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد فقد . § ٨ - لأن السعادة وحدها - التي أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شيء ، غير أني جازيت " أوسطراط " في تأويله .

الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم السعادة ، ينبغى درس الفضيلة التى توتبها - الفضيلة هى الموضوع الأصل لأعمال الرجل السياسى - لكن يحسن الرجل حكم الناس ينبغى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغى أن نحددها هذه الدراسة - الاستشهاد بالظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية .
جرت أن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى ونباتى محض ، والى جزء يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

§ ١ - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع أشغال السياسى الحقيقى ، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ - وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شارعى "الكريتيين" و "اللقدمونيين" وفى آثرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ - واذا كانت هذه

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أويلديم ك ٢ ب ١

§ ١ - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ وه ١ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ - إن الفضيلة هى ... السياسى الحقيقى - راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المراكز الذى يستند أرسطو الى السياسة ، وهو خطأ يبين . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيقى وبين السياسة العوام ، فن الحقيقى أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

§ ٣ - الكريتيين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريتيية محللة فيها تحليللا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البين أن البحث الذي نتجته سيؤدى تماما الغرض الذي اعترمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ — على هذا حيثئذ فلندرس الفضيلة، لكن الفضيلة الانسانية المحضة .
لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانساني وعن سعادة انسانية . § ٦ — حينما نقول الفضيلة الانسانية، نعني فضيلة النفس لا فضيلة البدن، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هي فاعلية للنفس . § ٧ — تنتج من هذا نتيجة بدنة وهي أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثيرا وأرفع من الطب، مع أن الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشتقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ — منذ بداية هذا المؤلف — راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو: ان مصنفه في الأخلاق ليس في الحقيقة الا مصنفا في السياسة . وان السياسة هي، كما ظهر له، العلم الأعلى الذي ليس علم الأخلاق الا تابع له .

§ ٦ — فضيلة النفس لا فضيلة البدن — ان لفظ الفضيلة في لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس، أما في اليونانية فليس الامر كذلك تماما، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق في الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للإنسان وظيفة خاصة هي وظيفة العقل، وهذه تتعلق به وحده على وجه الانفراد . وانه يشترك في الاخرى مع الحيوانات .

— كما قد علم — راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ — الى حد ما — بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدًا ولولا أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .
— كما أن الطبيب — مقارنة صحيحة جدًا .

الانسانى . § ٨ — فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى نعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة ، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقافتنا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا . وإن فحصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعباً أكثر مما يطلبه الموضوع الذى تناقشه هنا .

§ ٩ — على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض النقاط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) . وإنا لنستعير منها استعارات مفيدة ، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ — أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابليان للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمة ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبيعهما ، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحذب فى الدائرة ، وتلك مسائل لا تهتمنا الآن فى شىء . § ١١ — فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن نعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتغذى حتى فى البذور

§ ٨ — فحصا أعمق . . يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ — فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) — يظهر أن الأول هو "إيزوتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها لرجل سياسى . راجع عبارة كهذه فيما بعد ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ . . الآن — هذه المسائل مبعوثة فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمى .

وفي الأجنة ، كما توجد متماثلة هي بعينها في الكائنات النامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمماثلة لا بفصل . § ١٢ — تلك إذن قوة للروح عامة ومشاركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالإنسان . أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذي متوخ ما قيل ان السعداء لا يختلفون في شيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ — وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للخواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يُفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العاَمي .

§ ١٤ — لكني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك الى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ — الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا في النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود . إنا لنعرف في الواقع ونمدح في الإنسان الفروع الذي يملك نفسه ، وحتى في الإنسان غير المعتدل الذي لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذي هو ذو عقل ، والذي

§ ١٥ - طبع آخر - هذا هو التمييز الذي ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هي أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فيلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر إلى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضد العقل يقاومه ويعانده، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض، فتتحرف إلى الشمال متى أريد أن تتحرك إلى اليمين . فالحال كذلك على الإطلاق في أمر النفس ، فإن شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائما إلى اتجاه مضاد لعقولهم . § ١٦ — والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذي حركاته قليلة الانتظام إلى هذا الحد، في حين أننا لا نراه في النفس، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئا هو ضد العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه . § ١٧ — كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف إلى هذا الحد، تلك مسألة لا تتم هنا البتة . ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفا . فهو في الإنسان الذي يعرف أن يكون قنوعا بطبع العقل . وإنه لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعا له عند الرجل الحكيم والشجاع ، لأنه ليس به شيء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ — حيث أن الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه في حين أن الخاصة النباتية لا تساطر العقل في أي شيء كان، فالجزء الشهوى وعلى أعم من ذلك الجزء الغريزي يشاركه في قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه ، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يخضع

— اتجاه مضاد لعقولهم — راجع ما سيجي في نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ — نصيبه من العقل — أي أنه عاقل من جهة أنه بطبع العقل الذي محله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ — الجزء غير العاقل — كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

— الجزء الشهوى — ان أرسطو يستعمل هنا الكلمة التي استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى

ويمكن أن يقال أيضا بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما ثبت أيضا أن هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس ، وفي فرص كثيرة بوجه لم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ — لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، وسيميز فيه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ — الفضيلة فى الانسان تقسم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فمن بين الفضائل بعضها تسمىها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقية . فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حلیم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر ننثى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نَصِفُ بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

لبراهين الرياضيات — فإن تصديق هذه البراهين ليس فيه شئ من الاختيارى ، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ — تقدم لنا أيضا — نظرية عميقة أن رُبِطَ تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جزء النفس الذى لا عقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . و يظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز ، وأنه ما كاد يزيد على أن نيه إليه . ولم يحصل قوله هذا مرة ثانية فى الأجزاء الأخرى من مؤلفه ، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

— الحكمة أو العلم — اضطهروا أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .
— مدحنا — قد رُئى آتفا المعنى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . إنما تمدح الفضيلة لأنها ارادية .
يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ و ٥ و ٢٢ و أيضا .

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

الباب الأول

في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحيلها الى ملكات محددة معينة بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فإن المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادات - فينبغي أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

- § ١ - لما أن الفضيلة على نوعين : أحدهما عقلي ، والآخر أخلاقي ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها ، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم ، ومن كلمة الشيم عينا يتغير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .
- § ٢ - لا يلزم أزيد من هذا ليبين بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب الى أويديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - ينلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

- بتغير خفيف - في اليونانية الصغار ظاهراً جداً ، فان الكلمة التي تدل على العادة ، والكلمة التي

تدل على الأدب هما تقريبا شئ واحد ، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مفصورة والثانية ممدودة .

وهذه الأفكار مكررة تقريبا كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أويديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغير ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تقبى إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة لينتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابليين لها ، وإن العادة لتنميتها وتتمها فينا .

§ ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التي هي ملكا بالطبع ، فإنا ليس لنا باديء الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل مبين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستي النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

§ ٢ - تكون فينا بالطبع - انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إياها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه لأجل تكونها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التي يتعلق بنا نحن تنميتها أو تركها تنعدم .

- أشياء الطبع - هذا حق بالنسبة للخواص الطبيعية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حق الإنسان الذي له منحة الحرة ، وإن أرسطو يرجع مع ذلك إلى ما هو الحق فيما يلى .

§ ٣ - الطبع قد جعلنا قابليين لها - هذه النظرية تناقض بالجزء سابقها كما هو ظاهر .

§ ٤ - في الحواس - التي هي في الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا غير والأذن للسمع لا غير . فان العادة مهما طالمت لا يمكن أن تغير استعمالها ، ولكن من المحقق أن العادة تجعل الإنسان يحسن النظر ، وأن فعل الحواس يرتقى إلى الكمال كفعل كل الخواص التي تستعمل .

هاتين الحاستين ، لأتتا كذا غلكنهما ، ولم غلكنهما قطعا بعلة أننا قد استخدمناهما .
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل ، فأننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى ، لأنه في الأشياء التي لا يمكن
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بممارستها . وحيث يصير الإنسان معمارا بأن
يبنى ، وبصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل ،
وحكما بمزاولة الحكمة ، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ — وما يجري في حكومة
الممالك يشبه جليا ، فإن الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعويدهم ذلك .
وتلك هي على التحقيق الأرادة الجازمة لكل شارع . وإن أولئك الذين لا يؤثرون
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الغرض الذي يقصدون . وهذا هو ما يقتر كل الفرق
بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ — كل فضيلة أيا كانت تتكون ونفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ،
كما يتكون الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الإطلاق . إنه كما قلنا
يلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والرديشون فيها . وبواسطة
الأعمال المجانسة يتكون المعمار يون ، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أي فن .
إذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن
الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة إلى معلم يبين كيفية إحسان العمل ،

§ ٦ — كما قلنا — أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

— جميع أولئك الذين يمارسون أي فن — يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات
الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفي أن تمارس الموسيقى ، بل لا بد أيضا من أن يكون
الطبع قد أعطاك أصيل الفريجة الموسيقية . وكذلك الحال في فن المعمار ، العمل في العبقرية ولكن
لا يقوم مقامها .

ويكون الفنيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .
 § ٧ - والأمر كذلك على الاطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا
 وبعضنا جبنا . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون
 معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة، وبالاختصار
 فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التشبه
 مع التخرج بأن لا تؤتي أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تتشكل حتى على
 الفروق بين تلك الأفعال وتبناها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ
 الطفولة وباكرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضد ذلك نقطة
 كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ - فإن الملكات - التي بها يقال على إيمان إن له الخلق الفلاني أو الفلاني .

- التشبه مع التخرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .

الباب الثاني

ان المصنّف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد المحتمى للتفاصيل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ - شيء لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقي ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن في كثير سواد . فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة أن أوغلنا في هذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضروري إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف في خلقنا ، وفي اكتساب ملكتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغي في العمل اتباع العقل القيم ، فلتقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ما هو العقل القيم وما هي علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتفق بادئ بدء على هذه النقطة وهي أن كل مناقشة تورّد على أفعال الانسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجزّدا عن الضبط كما قد نهينا اليه بادئ الأمر ، لأنه لا يمكن أن يُطلب الضبط في الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المادة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا - مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا في أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - في المذهب الفيثاغورسي والمذهب الأفلاطوني .
فيما بعد - لقد طرّق أن سوف لا يوجد في أرسطو هذه المناقشة التي يذكرها هنا . ولكنها مسطّورة في الباب التالي ، وعلى الخصوص في الباب الاثني من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - رابع ماسبق ك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم لا يمكن أن تقبل حكماً ثابتاً مضبوطاً ، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ - لكن اذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تتحمل إلا ضيقاً أقل من ذلك أيضاً . لأنها لا تقع تحت حكم فن منتظم ، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التي هو فيها ، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها ، فإنها لا تنقضي عن محاولة تحقيق النفع بإتمامها .

§ ٦ - بدياً يجب أن يلاحظ أن الأشياء التي من قبيل ما نستغل به الآن هي أيضاً على خطر أن تفسد بأي إفراط ، إما بالأكثرو إما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

- حكماً ثابتاً مضبوطاً - إن لعلم الاخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليه غالباً أنه يصاحداً . وفي الحق أن الناس لا يراعون دائماً هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه في أن يوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وإن تجويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

- الحالات الصحية المختلفة - وهذا أيضاً ربما كان غير مضبوط ، وإن لقانون الصحة قواعد مفترقة لا يسمح بالخروج منها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ - فن منتظم ... قاعدة صريحة - أفكار غير حقة غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة ، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة ، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم ، فانها توجد الصحة وتنميتها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شيء ، ويفتر من كل شيء ، ولا يستطيع أن يحتفل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقنم جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمثوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تنعلمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط ، ولا تبقيان إلا بالتوسط . § ٨ - ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونوعها وققدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

§ ٦ - الشدة المفرطة في التمرينات البدنية - راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز النجاح في الألعاب الأولمبية وهو صبي ، فلن ينال جائزة فيها بعد أن يصير رجلا ، لأن التمرينات العنيفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ - والحال كذلك تماما - تلك هي نظرية الوسط الشهيرة التى هي قيمة وصحبة في العمل وحقبة في النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

- كالمثوحشين سكان الحقول - وضعنا هذا الفرع من الجلة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

- ولا تبقيان إلا بالتوسط - هذا مضبوط جدا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن

مضبوطة مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولتين هذا يمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذي يتناوله الانسان والآثام المتكررة التي يعانيها . وعلى المقابلة فان الانسان الذي تقوى هكذا يزيد احتمال هذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنسبة للفضائل . فالتأنيب نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذي قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فالتأنيب باعتبارنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالأمنا ولذاتنا .
 § ٤ — وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لا تفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي
 إلا بالأضداد . § ٥ — يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل
 ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي
 تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم
 متى طلب الإنسان أحدهما أو فر من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير
 للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو بارتكاب كثير
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن
 يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثير وفي راحة تامة .
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُعَنَّ
 بإضافة بعض شروط إليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن إدراكها بسهولة .

§ ف ٣ — أن الفضيلة تتعلق فقط — الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من
 الفضيلة العقلية .

§ ٤ — العقوبات — فإنها لما كانت مرة وقاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن
 الخطيئة التي تعاني العقوبات شفاها كانت لدينا حلوة وسييت لنا لذة .

§ ٥ — ما قلناه آنفا — في الباب الأول ف ٦

— كيف أمكن تعريف الفضائل — هذا التعريف محصل أيضا في الأدب إلى أريديم ك ٢ ب ٤
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه من هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب
 الكلبيين ، ثم اتخذ بالجزء بعد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وانسب أرسطو قد أصاب كل الإصابة
 في تفنيده .

§ ٦ - يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ - هالك ملاحظة تفهمنا بأجل من ذلك أيضاً جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضاً ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكاً حسناً ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدءاً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فإنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحزماً دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهراً من اللذة . § ٨ - نضيف إلى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التي فيها لا تكاد ترتُّ قد غذيت اللذة بوجه ما وثبت معنا . قد يكون حينئذ صعباً جداً أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماماً كثيراً أو قليلاً .

§ ٩ - هذا هو ما يجعل ضرورياً جداً أن هذه الدراسة التي تلي يجب أن تتحل على هذين الإحساسين ، فليس شيئاً صغيراً فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

§ ٧ - الخير والنافع والملائم - على هذه النماذج الثلاثة تبني علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيرى بعد في الكتاب الثامن والناسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ - منذ طفولتنا الأولى - فكرة مستعارة من أفلاطون .

- غذيت ... وتلون بجميع ألوانها - تعابير مجازية عظيمة ونادرة جداً في أسلوب أرسطو .

يحصلها هو نفسه . § ٣ - ويوجد أيضا فرق ينبغي ذكره بين الفضائل وبين
القنن . فان الأشياء التي تنتجها القنن تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ،
ويكفي حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل
ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون
الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن
يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها
لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن
لا يفعل خلافا لذلك البتة . في القنن الأخرى لا يحسب أى حساب لكل هذه
الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيما يخص
بالفضيلة ، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . في حين أن الشرطين
الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لهما أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة
إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون
من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعاقل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - تميز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية يعقدها
الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورية لتكوين الفعل الفاضل حقيقة .
وهذا تحليل عجيب لا أعلن البسيكولوجيا الحديثة قد تجاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .
- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لا شك في أن أرسطو يرمي الى نظرية سقراط وأفلاطون التي طالما
انتقدوها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطى هنا الشرط الأول وهو
العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ - حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجاههم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاب الأجسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاب النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ - كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ ... أن يصير البتة فاضلا - بالمعنى الذى رشح آنفا ، والفنى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يستنى فضلاء الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عاقلين ماذا يفعلون .

§ ٦ ... بالتجاههم الى أقوال فارغة - انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان . - ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى - تشبيه بليغ وفى غاية الإحكام ، وإن الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وإن كانت ممكنة المثال لجميع الناس .

الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والعادات -
 حدة الشهوات والخواص - الفضائل والرياءات ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هي الفضيلة . ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجز على أثرها ألم أو لذة . وأسمى خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إتنا أهل للشعور بالشهوات ، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب وبأن نحزن وبأن نرحم . وأخيرا أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي ... طيبا كان أو خبيثا - الذي نحن عليه عند التأثير بهذه الانفعالات ، على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب ، إذا نحن أحسنناه بشدة أكثر مما ينبغي أو برخاوة أكثر مما ينبغي

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - أو انفعالات - قد ردت هذه الكلمة كضمير لا يوضح الأخرى وأسمائها .
 - الملكات المكتسبة أو العادات - حالها كالحاجة فان كلمة «مادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتقاد .

§ ٢ - اسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل في نفس معنى كلمة « الشهوة » التي عنوان بها « ديكارت » أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- اسمى خواص - الكلمة التي يستعملها هنا أرسطو هي كلمة « القوى » .
 - الاستعداد الأخلاقي . أنا الذي أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خيىث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .
وعلى هذا النحو يكون الحال فى سائر البقية .

§ ٣ - ينتج من هذا أن الفضائل والرزائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بدنيا
أنا فى الواقع لا نسمى طبيين أو خيىثيين تبعاً لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعاً
لفضائلنا ورذائلنا . وثانياً أن الإنسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذى يخاف ، ولا هذا الذى يفضىب بوجه عام مطلق ،
بل إنه لا يذم إلا الذى يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التى تبدو منا .
§ ٤ - وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ،
فى حين أن الفضائل هى ارادات قد فُكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فصل
الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إنا
انفعلنا بها ، فى حين أنه لا يقال فى حق الفضائل والرذائل : إنا نعانى انفعالا أيا كان ،
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ - وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجردة ، لأنه لا يقال علينا :
إنا فضلاء أو أشرار لمجرد أن لنا خاصية التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ - ليست ... انفعالات - إن الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على
حسب القدر الذى نشعر به وعلى حسب الأشياء التى تطبق عليها . وعلى ضد ذلك الفضيلة فإنها دائماً حسنة
ليس نير . والرذيلة هى دائماً قبيحة ليس غير .

- ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات - بهذا السبب عنه لا يمكن أن تكون الانفعالات
حسنة ولا قبيحة .

كافيا في أن نمدح أو نذم . وزيادة على هذا فإن الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة، أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر كما قلنا آنفا .

§ ٦ — نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص فيبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جلليا ما هى الفضيلة على وجه العموم .

§ ٥ — كما قلنا آنفا — راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع لا يعطينا الا استعدادات وقابليات، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .

§ ٦ — عادات أو ملكات — هذه النتيجة هى التى تشج طبعنا من جميع المناقشات السابقة، ويمكن أن يلاحظ أن أرسطو قد أطلال في مقدماتها .

الباب السادس

في طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو رغاء هذا الشيء وتماجه - فضيلة العين
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاقي أصعب في إيجاد - الوسط يختلف
شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التفريط في وجدانات الإنسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط - استثناءات .

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن الفضيلة هي عادة
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أي كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم
حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي . لأن لفضيلة العين
الفضل في أن الإنسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة
الحصان، فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

- الباب السادس - في الأدب الكبير ب ٨ والأدب إلى أويديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد ألا يجرّد رسم يتصلّق مع ذلك
إلى الضبط والتحقيق .

- عادة أو كيفية - تفسير ضروري لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيلة - يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية
معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لي أن كالت في ترجّحي شيء من الغرابة والتعسف
هنا .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم ألتجئ هذه التعابير العربية على أنها مفهومة جدًا مع ذلك .

أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا، رجل خير، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق كيف أن الإنسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ - في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوي ، وهذه التمايز يمكن إجراؤها إما بالنسبة لشيء نفسه ، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أما بالاضافة إلى الإنسان ، بالاضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء - كان أحسن أن لا يدرس إلا فضيلة الإنسان . فان هذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق لك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ - وأخيرا المساوي - قد أثبتت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو بدلا من أن أعبر بلفظ "الوسط" الذي سيستعمله هو فيما بعد . هذا يرجع إلى القول بأن كل شيء قابل للقسمة يمكن قسمه إما إلى جزئين غير متساويين وإما إلى جزئين متساويين .

- الوسط - هناك اللفظ الخاص .

لجميع . § ٦ - آخذ مثلاً : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،
واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذي
يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .
§ ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى
العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع
بالنسبة لرجل بمينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،
وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على
الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن
أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضئلاً وإما غذاء غير كاف .
فهو قليل جداً بالنسبة "لميلون" وعلى ضده ذلك كثير بالنسبة لمن يتبدى لعب
الجهاز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجوى

§ ٦ - آخذ مثلاً - كان أول أرسطو أن يختار مثلاً أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها
هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المتظر أن يكون عدد نعمة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آنفاً
عن المساواة .

§ ٧ - التناسب الذى يحققه الحساب - - هذا هو ما سموه زمناً طويلاً فى كتبنا الرياضية «النسبة
العددية» . يكون أضحط أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعاً لكل فرد حسب
الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها آنفاً كتل عام .

- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلاً من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتبدى لعب الجهاز - كان إحدى العنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجهاز فى الزمن القديم أن

ينظموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من تريحى الطبعة الثانية .

- بالنسبة لألعاب الجوى - كل هذا ثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماماً تأثيرات الجهاز فى الجسم

والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ — على هذا إذن فكل انسان عالم وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ — والفصل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدي على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المثقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكد . تكرر أن هذا هو الغرض الذي من أجله يمدن الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التي هي ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن تستطيع بلا انقطاع كما يستطيع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ — وإنني أعني بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هي التي تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وانما هو في أفعالنا وفي انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا في وجدانات

§ ٨ — الوسط بالنسبة لنا — الذي يمكن أن يتغير بتغير الاشخاص .

§ ٩ — أن كل علم — العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

.. الفنيون المحسنون — هذا حق صراح في الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

— الفضيلة — يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكراه والفضب والرحمة وبالاختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ - ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعاً للظروف ، وتبعاً للأشياء ، وتبعاً للأشخاص ، وتبعاً للعلة ، وأن يعرف أن يلتمز المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ - والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلقى الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الافراط بالأكثر خطيئة ، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيقي بالثناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ - على هذا حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذي نطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ - وفوق ذلك يمكن أن يسمى الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهاي كما مثله بحق الفيثاغورثيون ، ولكن الخير هو من المنتهي

§ ١٠ - من الجهتين - أعني متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغاً فيها أو قليلة القوة جداً .

§ ١١ - الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة - هذه هي النسخة العادية للحكمة : تلطف المرء بشهواته .

- والحال بالنسبة للانفعال - الأفعال ليست إلا المظاهر الخارجية للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التي تنطبق على إحدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ - الفضيلة هي نوع من الوسط - هذه هي النسخة العامة التي اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاقي لأرسطو . وإنه لا يظهر لي أنه على هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ - الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضاً فقرة الميتافيزيقا المذكورة في التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشر سهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صعب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تخطئ الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الإفراط والتفريط يتعلقان معا بالزذيلة، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

” يكون المرء خيرا بنوع واحد ويكون شرا بالآخر ”

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين زديتين إحداها بالإفراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تتجاوز المقياس الذي يجب الترامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر الى التعريف الذي يوضع ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وفة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

— لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هذا . وتوجد حالات أخرى لا يصدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيرا بنوع واحد — الشاعر الذي قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرير أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هي طرف وفة — تعديل حق جدا ومهم جدا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حقة على أرسطو يوضعها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغي

في الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصائب الغير ، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية يجزئ السيا القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأى طريقة ، فانه بوجه عام مقارفة أى واحد من هذه الأشياء جنائية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للافراط وللتفريط وإفراط للافراط وتفريط للتفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما ، كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الإنسان فانه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للافراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

— قابلية التلذذ بمصائب الغير — قد فسرت الكلمة اليونانية التي ليس لها ما يـ مضبوط في لغتنا (الفرنسية) .

— مقطوع بأنها خبيثة وجنائية — من المحال أن تكون عبارة أصح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ — وسط للافراط والتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة . فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما

أن ليس له افراط ولا تفريط .

§ ١٩ — لا افراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة

وبين التهور من جهة أخرى كما سيري في الباب التالي .

الباب السابع

تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجبن - الاعتدال وسط بين الفجور والنجود - الشفاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطبع وسط بين افراط وتفريط لم يعط لكلها اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين التفتع والتعمية - البشاشة وسط بين السخريّة والفظافة - الصداقة وسط بين الملق والفراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية .

§ ١ - قد لا يكفي في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ، بل ينبغي فوق ذلك أن نبين كيف أن هذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الإنسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء ، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هي دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما نريد قوله من اللوحة التي نرسمها هنا .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفي الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - قد لا يكفي - انت الغرض الذي يرى اليه أرسطو هو عمل أصلا ، ومن أجل ذلك يهتم بإتاء الأمور حقها من الإيضاح .

- في اللوحة التي نرسمها هنا - سياق نص المتن يقتضي بلا شك هذا النحو الذي تبرره اللوحة المسطورة في الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٣ والذي اعتمده " اندرونيكوس " " وأوسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولاً للفضائل المختلفة مع اضدادها من الافراط والتفريط . واني لا أظن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لا أرى في هذا الا ما تألف تماما مع عادات أرسطو الذي كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه « تاريخ الحيوانات » . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تقليد أن هذه العبارة لا تشمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلي أي حالين فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ — على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الإفراطان اللذان يتعلق أحدهما باستثناء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الإفراط في الطمأنينة فإن الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده إفراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ — بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع الذات، فالوسط هو الاعتدال، والإفراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر الذات هم نادرين جدًا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخاملين أو عديمي الحساسية .

§ ٤ — فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والإفراط والتفريط هما الإسراف والبخل . وهاتان الملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضاد بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مُفَرِّط في الاعطاء وهو مُفَرِّط في القبول . والبخيل على الضد هو مُفَرِّط حينما يأخذ ومفَرِّط حينما يعطي .

§ ٢ — على هذا يرى — انى أتابع تأويلي واقترض أن النوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرغ القارى من تلاوتها، فابتدأت الفقرة الثانية بهذه العبارة

— فليس له في لغتنا اسم — أيوان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة "عدم التأثير" التى عندنا (في اللغة الفرنسية) والتى ليست خاصة تطلق بالأول على اعتبار حسن .

§ ٣ — فلنعطهم ان شئت اسم الخاملين — هذا الفيل الذى احترزه أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حساس لا شك في أنها صالحة في هذه ، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ — السخاء — ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطي معنى لزوم الوسط الذي تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخي أقرب إلى المبذر منه إلى البخيل .

§ ٥ — على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسميا بسيطا ونضع ملخصا .
ونكتفى الآن بهذه العبارة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقاط بتوسع وضبط .

§ ٦ — ولكن لنرجع الى الثروة فنقول : إنه يوجد أيضا استعدادات أخرى غير ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضا أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالا عظيمة ، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الانفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف الفروق في السخاء . وسيد ذكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ — في أمور الشرف أو المجد والنجول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ — وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك بجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن في الواقع أن نطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن نطلب . ويمكن أيضا طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طامعا . والذي

§ ٥ — فيما بعد — راجع ما سوف يأتي ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث

تحليل بعض الفضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادة مبسوط تماما .

§ ٦ — أيضا استعدادات أخرى — واذن يوجد فيها وسطان بدلا من وسط واحد .

— سوء الذوق في الانفاق . اضطررت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .

— سيد ذكر فيما بعد — ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ — الوسط هو كبر النفس — راجع ما سبق ك ٤ ب ٣ .

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه مديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كل فى دوره .

§ ٩ - - ومنحاول أن نوضح فيما يلى علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - - يمكن أن يميز فى الغضب - مثل ما فعلنا فى حق السخاء - الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فتقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هذا النوع حد الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأثم بالافراط يسمى الخلق الشرس ، والوذيلة

§ ٨ - - ليس له اسم خاص - أنى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أتعنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - - فيما يلى - - قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هذا القول . ولكن أرسطو نجابه التفصيل للفضائل والذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موضوع مدح أو ذم بالدرج .

- اتبعناه فيما سبق - - أو بالأولى « طريقتنا العادية » واجمع السيادة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ - - رجلا حليما - - لم أجد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن الفتور .

- الشرس الفاتر - - المقابلة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة ، والذي يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفائر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابهة بينها ، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه . الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التي ترتبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في محادثات الناس ، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التي تحصل من علاقات الجمعية . أحد الاثنين يتعلقه باللذة التي يسببها المزح ، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمدح . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس في اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

- لا غضب به البتة - قد فسرنا الكلمة اليونانية بأن أوضحها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا المدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالمدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والعامة - لقد لاحظ أرسطو بخصاصة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البديهي أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين) .

- حتى نرى جليا أيضا - هذه الأمثلة المختلفة تؤيد السابقة .

- كما فعلنا آنفا - يشير أرسطو الى كلمة استعمالها قبل ذلك ببعض أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الطريقة الا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ — فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذي يلتزم في هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق . التصنع الذي يغير الحقيقة يسمى اذا غلا في الأشياء التُّفُّج ، والذي به هذا العيب يسمى تَفَّاجا . وإذا كان على الضد يصغر الأشياء يسمى تصميا ، والرجل يسمى معميا .

§ ١٣ — أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما ينحصر في المزاح ، والرجل الذي يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقي الذي يميزه هو البشاشة . والافراط في هذا النوع هو السخرية ، والرجل الذي له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهذا الذي في معرض المزاح نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من اللفظ ، وكيافته يمكن أن تسمى اللفظاظة . § ١٤ — أما الوسط الذي يتعلق بملازمة الحياة العادية فالرجل الذي يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغي أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذي يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذي يُقَرِّط في العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذي به ولم الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٢ — تسمية ... معميا — ان الكلمة التي يستعملها أرسطو هنا هي أصل كلمة « التهم » باللغة الفرنسية . ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذي له في الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ — الرجل الذي — الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس في لغتنا أحسن من هذا .

— نوع من اللفظ — المجاز هو بعينه في اللغة اليونانية .

§ ١٤ — فهو الصديق — لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار اللفظ هنا ، ولكنني اضطررت الى مجاراته ، وقد كنت أفضل أن يقال « العليف » .

— الذي به ولم الإرضاء — هذا تفسير اللفظ اليوناني .

المتماق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أى شيء فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ - يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنا كالاتزان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذي يلتزم الوسط الحق . فالذي يشعر بها مع الافراط يحتر من كل شيء . وهو بوجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضد الانسان الذي يأثم في هذا بالتفريط أو الذي لا يحتر من شيء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتزم الوسط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ - الانسان العدل الذي يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذي تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هي مع ذلك تتعلق باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا ما يحل بأمثالنا . الانسان التريه الذي يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد تقمة صادفت غير أهل . والحسود الذي بافراط يجاوز هذه التزاهة يحزن لجميع الخيبرات التي يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذي يمكن أن يرتاح لما ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حد أن يتلذذ به .

§ ١٦ - العدل الذي يطبق - اللفظ الذي يستعمله أرسطو هو "نيجيزيس" وليس عندنا في الفرنسية كلمة تقابلها فان "نيجيزيس" بالمعنى العادى الذي تطلق عليه هي الآلهة الذين يتشخص فيهم الاحساس الذي يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

- فان الذي يمكن أن يرتاح - لم أستطع اجتتاب هذا التكرار غير المفيد الذي هو في المعنى أكثر منه

في اللفظ .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لما أنه لا يُدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يتميز فيه نوعان مختلفان ، فستحللهما فيما بعدُ ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وتدرس كذلك على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل .
وان ضرب العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب الطبع .

- الفضائل العقلية - راجع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .

الباب الثامن

المتضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التي هي الوسط - مقارنة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذي يفصلهما - في بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالافراط وتارة يقترب الطرف بالتفريط - التهور أقرب إلى الشجاعة من الجبن وعلى حدة ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب إلى الاعتدال منه إلى الضجور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا .

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ومنهما فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبشدة الطرفين هما مضادان للوسط ، ومتضادان بينهما أيضا ، ثم إن الوسط هو مضاد للطرفين . § ٢ - كما أن المساوى مقارنا بالحد الأصغر هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبه له ، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالضد في نسبتها إلى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تفريطات في الانفعالات وفي الأفعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهورا إذا قورن بالجبان ، ويظهر في جانب المتهور جباناً . كذلك أيضا

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ - الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة - إن أكثر التنبيهات التي مبعثها أرسطو على نسب الفضيلة إلى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الأحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ "غرف" أنها تزعزع بعض النظرية التي تضع الفضيلة في الوسط وتعاملها كوسيلة بسيطة - ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لاحظ جميع القيود التي ينبغي أن تقيد بها .

§ ٢ - المساوى - أي النصف .

- على هذا فالرجل الشجاع - ملاحظة دقيقة مضبوطة جدا .

الإنسان المعتدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحرّكه شيء ، ويظهر هو نفسه خامدًا بالنسبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ - كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدهما الى الآخر . فالحيان يسمى رجل الشجاعة متهورا ، والمتهور يسمى جبانا ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كانت تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوى سواء بسواء .

§ ٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شيء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

§ ٣ - كذلك الطرفان - فى هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ - هذه الحدود الثلاثة - لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الإطلاق وجائز فقد أصاب الحق ولكن فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وأنه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فإن الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل هى نارة أكثر بعدا ونارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فإنها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ - توجد أطراف لها بعض مشابهة - قيود ضرورية تثبت جليا ان فكرة أرسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخطو رسما بسيطا .

- تسمى أضدادا - يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد فى « الفاطيفورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمات . وفى « الأرستيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفى « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعة برلين .

أكثر . § ٦ — في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادًا وتارة يكون الإفراط . فالرذيلة الأكثر تضادًا مع الشجاعة ليست هي التهور الذي هو إفراط ، بل هي الجبن الذي هو عيب التفريط . وعلى الضد في الاعتدال فإن الحد الذي يتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التي هي عيب التفريط ، بل هو الفجور الذي هو عيب الإفراط . § ٧ — وهذا يرجع الى سببين مميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذي تقابله بالوسط مقابلة تضاد ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلاً لما أن التهور يظهر أنه أقرب جواراً للشجاعة ويشابهها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذي تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التي هي أبعد من الوسط تظهر أكثر تضاداً معه . § ٨ — هـكـذا إذن أحد السببين المذكورين آنفاً وهو يأتي من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثاني الذي لا يأتي إلا منا . إن الأشياء التي نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها يظهر لنا أنها أكثر تضاداً مع الوسط الحكيم الذي ينبغي أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بحمّة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذي يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التي نشعر بألفة أنفسنا لها هي أكثر تضاداً مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذي هو إفراط هو أكثر تضاداً مع الاعتدال من اللاحساسية الثامة .

§ ٦ — ليست هي التهور — ملاحظة محكمة ومنها يفتح أن فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطاً .

§ ٧ — وهذا يرجع الى سببين مميزين — هذا التحليل الذي قد يظهر دقيقاً هو مضبوط تماماً .

§ ٨ — نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها — إن أرسطو يتعمقه في هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان

يمكنه أن يجد فيها بلا عتاء الايضاح الحقيق للفضيلة .

الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة
الميل الطبيعية التي يشعر بها الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول —
ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الانسان بثبات العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط ، وقد علم كيف هي ،
أعني أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا
أن مميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تتطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق
بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما . § ٢ — يجب
علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة في أن يكون فاضلا . فإن
إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدا ، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر
لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك
استسلام الإنسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء حين كثر التقود
والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى إليه وبأى قدر وفي أى وقت ولأى
سبب وعلى أى كيفية ، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها .
من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا وممدوحا وحسنا . § ٣ — إن أول ما يُعنى

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعني أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا في أن حل نظرية هندسية يقتضى العلم

في حين أن الطبيعة تكفي غالبا في الفضيلة بما تعطي من الكبروف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياه . ويمكن أن تطبق هنا نصيحة "كاليسو"

بعيداً جداً عن هذه الصغور وهذا الدخان

سير سفيتك

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبرائماً والآخر أقل . § ٤ — ولما أنه من الصعب جداً إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح في ذلك هي الطريقة التي بينها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التي هي فينا أدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولاً مختلفة جداً . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . § ٥ — يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نقف في الوسط ، كما يفعل تقريباً حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ — إن الخطر الذي يلزم دائماً اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ — نصيحة "كاليسو" — قد نبه المفسرون الى أن أرسطو قد اتخذ هنا بنسبه الى "كاليسو" ما قاله "هوميروس" في "ميرسي" . ولا شك في أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكرة التي خاتمه . راجع الاوديسي النشيد الثاني عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التي كان "أوليس" يصدرها الى ربابه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ — أن يقال — هذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلاً في السياسة ك ٣ ب ٨ ق ٦ ص ٢٩٠ من ترجمة الطبعة الثانية .

— انفعالات اللذة أو الألم — هي في الواقع أكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها في غاية الحكمة .

الجمالة قضية لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعربها شيوخ " طروادة " في حضرة " هيلينا " يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ماقلوه ، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فتحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

§ ٧ - لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات تقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق ، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة ، وإنها كذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للإنسان أن يغضب ، لأننا نارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حلما . ونارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجذفهم حزنا حقيقا بالرجل . § ٨ - حق أن من لا يحيد إلا قليلا جدا عن الخير لا يستهدف للدم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . في حين أن الذي يتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن الى أي نقطة وإلى أي مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة ... راجع الألياذة المهن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن يأتلف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ - إننا بهذا السلوك على الأخص - كل ذلك مملوء حكمة عميقة - ومع ذلك فإن أرسطو لا يريد منا أن نكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريبا . - ليس من السهل - كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

§ ٨ - بعبارة مضبوطة تماما - - ينبغي تذكر ماقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فعلى رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعيينا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإيجادها فبها يفتى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هى حالات جزئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

§ ٩ - ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها المدروحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الإفراط ، وتارة نحو جهة التفريط .
لأننا بهذه المتابعة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

§ ٩ - الملكة الوسطى هى وحدها المدروحة - فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام المرافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة - وفى هذا من الضع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول

في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية . - تعريف الاختيارى والاختيارى -
في نوعي الاختيارات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء الملائمية - أمثلة مختلفة لحوال
القوة القاهرة ، وأنها دائماً اختيارية بالجزء - في أن الموت أثر من بعض الأفعال : " الأفيونيون
لأوريقيد " - تعريف عام للاختيارى والملائم - اللذة والخير لأنكرهانا - لأن يأخذ الانسان نفسه
باللائمة أصل ظاهري من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ - لما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح
والذم لا يردان إلا على الأشياء الإرادية ما دام أنه في الأشياء اللا إرادية لا محل
إلا للعفو بل للرحمة أحيانا ، كان من الضروري عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة
أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادية وبالا إرادية . § ٢ - أزيد على هذا أن
هذه المعرفة ضرورية أيضا للفتنين لتهديمهم إلى المكافات والعقوبات التي يقررونها .

- الباب الأول - الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الادب الى أويديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ - المدح والذم - ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

- للعفو بل للرحمة - وجدانات فادرة في العصور الخالية وهي على ذلك حقيقة بالاعتبار .

- من الضروري ... - لقد تعمق أرسطو في هذه الدراسة بما لم يأت به أفلاطون . فينبغي في هذا

المقام الاعتراف للتلميذ بأنه قد فاق أستاذه وأتم ما عمله من نقص .

§ ٢ - ضرورة أيضا للفتنين - يكون القانون حقيقيا وروحيا اذا هو لم يتم وزنا للظروف والمقاصد .

§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو يجهل .

الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل لمساعدته في شيء . مثال ذلك ما إذا جبهتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء ما نخلى أنفسنا لعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف . مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتيان شيء مخز، فأنت على ذلك في استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم بإباءك الخضوع، فيمكن أن يتساءل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقي في البحر حمولته . ففي الأحوال العادية لا أحد يلقي في الماء الأموال التي هي في حيازته عن طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والارادية . إنها نتيجة الترجيح حتى في لحظة إتيانها، فإت الغرض النهائي للعمل متناسب مع

§ ٣ - أربا الجهل - في بعض الأحوال يكون الجهل إثمًا ، لأنه لم يُعِن باتقائه إذا لم يكن مع ذلك جهلا مقصودا .

§ ٤ - فيمكن أن يتساءل - نوع من مناجاة الضمير والرجوع إليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم للشخص على ما إذا كانت التضحية التي تطلب منه لا تساوي قيمة أكبر من قيمة النتائج التي يستطاع أن يتوقعها . وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحي بكل شيء على أن يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تعبير موقف ومنطوق على الحق .

- أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا يغذها إذا شاء كما وضعه أرسطو فيابلي .

الظرف الذي وقع فيه ، عند ما يقال على فعل إنه إرادىء أو لا إرادىء ينبغى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التي فيها أتاه فاعله . فالفاعل في الأفعال التي ذكرناها آنفا قد أتاه وهو لا يزال حراً ، لأن العامل الذي حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكما كان العامل فينا ، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلّا بنا . فهي حينئذ أفعال إرادىء . ولكن على الإطلاق يمكن أيضاً أن يقال إنها لا إرادىء ، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أيّاماً من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحياناً أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلاً وإنصافاً حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى ، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار ، عرض نفسه إلى اللوم الحق . لأنه ليس إلا الإنسان الحقير هو الذي يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذي يقتحمها لفائدة ليست شيئاً مذكوراً . في بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ الثناء فعلى الأقل يقابل بالفقران رجل فصل ما لا ينبغي له في محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن لطيقها أى إنسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تحشاها ، ومن الأحوال ما يكون

— بالطوع -- بل هي تضحية يأمرنا بها العقل وإن كنا مع ذلك لا نزال أحراراً في عدم الأصغاء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار -- ذلك بأنه في مثل هذه الظروف تكون الحاجة إلى عقل حبيب أشدّ منها إلى قلب كبير .

— فعل الأقل يقابل بالفقران — راجع ما ذكر آنفا في أول هذا الباب .

§ ٨ — ما قد لا... — هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك في نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط في التعبير .

الأحسن فيها للره هو الموت محتملا أفضح ما يكون من العذاب، كذلك كان في قصة "أوريفيد" فإن الأسباب التي دفعت "أليبيون" إلى قتل والده ما كانت إلا هزواً .

§ ٩ — من الصعب أحياناً التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضاً الثبات على التمسك بالأمر الذي وجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التي يتوقعها الانسان مؤلمة ومحنة جداً ، والأشياء التي يلزمنا إياها الاضطراب مخزية جداً . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ — ما هي إذن الأفعال التي ينبغي تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلاً هو دائماً قسري متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللاإرادية لذاتها — التي تُجْشَم موقتها إيثاراً لها على غيرها ما دام أن أصلها قاز دائماً في الكائن الذي يفعل — هي لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

— الأحسن فيها هو الموت — لم يكن مثل سقراط بعيد ، فإن سقراط كان يمكنه أن يمتنع الحكم عليه بأن ينزل لفضائه تنزلاً غير محمود .

— محتملاً أفضح ما يكون من العذاب — هذه هي نظرية "غريغاس" ص ١٠٢ من ترجمة كوزان . وهي التي سقتها "رينليوس" .

— في قصة "أوريفيد" — قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل إلى أيدينا . راجع طبعة ديديو الجزء الثاني ص ٦٣٦

§ ٩ — من الصعب أحياناً التمييز — تلك هي الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى إلى أن يقوم به .

— يكون أصعب من ذلك أيضاً — إن الثبات في البطولة يقتضي في الواقع من التفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذي هو في الغالب لا يستغرق إلا وقتاً قليلاً .

تصير في الحال المفروضة اختيارية ما دام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الحيرة التي يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا، وأن لهما علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العمل الخارجية، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا ما دام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفضل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة إذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب ، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزج أن تُلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الإنسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تتجذب بهذه الغوايات، وأن ينسب إلى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يقترفها . § ١٢ — فليس حينئذ من القسري واللاإرادي إلا ما كانت علته في الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذي وقع عليه الإكراه والقسر أن يكون من العلّة في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ — يزيد شبهها بالأفعال الحرة — هذا ما قاله أرسطو آنفا .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير — فان في هذا انكارا تاما لحرية الإنسان .

— إلا مدفوعين بهذين العاملين — تحت معنى اللذة يدرج أرسطو أيضا المعنى المضاد ، معنى الألم ، راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في الفاعلية الإنسانية هو الشعور بخير ما ،

§ ١٢ — فليس حينئذ — هذا هو التعريف الحق للإرادي . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تتج منها بوضوح تام هي أن إرادة الإنسان لا تقهر، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يغلها على أمرها بالرغم منها .

الباب الثاني

تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء اللاإرادية - الأشياء اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان :
أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين أتيان الفعل بسبب الجهل وبين أتيانه دون أن يبصر يعرف
الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حد الفعل اللاإرادي - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة
ليست لاإرادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففي الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تشاطر
فيه إرادتنا ، ولكنه لا شيء في الواقع ضد إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألماً وتندما .
فالإنسان الذي فعل شيئاً دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقاب
فعله فلا شك في أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله .
ولكنه لا يمكن أن يقال أيضاً إنه فعل ضد إرادته ، ما دام أنه لم ينتج عن فعله ألم له .
حينئذ في كل الأفعال التي وقعت بسبب الجهل فالذي ندم بعد ذلك يكون بحسب
الظاهر قد أتى الفعل ضد رغبته . والذي لم يندم على فعله هو في وضع آخر بالمرّة ،
ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة ، وتحسن الدلالة على هذا
الفرق وتحديد به بكلمة خاصة ما دام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

-- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦

§ ١ - إلا ما يسبب لنا ألماً أو تندما - لا أغنى هذا التعريف حقاً . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم
لصح المعنى ، لأنه في الواقع لا يندم المرء على الفعل الذي وقع منه بسبب الجهل المحض ، ولكنه يمكنه أن يشعر
بأحد الألم وأحقه متى كان الجهل هو الذي جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سبب يصح ذلك
بنفسه ولا يتكلم إلا عن الندم وحده . وفوق ذلك فن الممكن أن يكون الألم الذي تكلم عنه هنا هو ذلك
الذي يصعب الندم دائماً .

- أنه كان يفعل بلا إرادة - لا ضد إرادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .
حينئذ في السكر وفي الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل
هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك
في شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ما ذا يلزم فعله
وماذا يليق اجتنابه . لأنه بخلطة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم
يكونون أذالا .

§ ٣ - ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادة على فعل إنسان
بحجة أنه يناقض منفعته . فإن جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله
لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذي يصح
اتهامه ولو كان على هذه الصورة التي يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص
بالأشياء وفي الأشياء التي عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وإنما يكون في هذه
الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذي يفعل واحدا من تلك
الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ - كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعين بالضبط في الأفعال التي من

§ ٢ - فرق آخر أيضا . وهذا أيضا حق . فإن الإنسان في حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه
يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

- حينئذ كل إنسان شرير يجهل - لا ينبغي تحليل هذه القاعدة بقاعدة أفلاطون إذ يقرر أن الرذيلة غير
إرادية ، وأن الإنسان لا يكون شريرا إلا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على الشرير أن يقوم بجهله .

§ ٣ - الجهل على العموم - هنا يتعرف المرء النحو العملي لمذهب " المثاليين " في الأخلاق .

§ ٤ - كذلك قد لا يكون عديم الفائدة - تلك هي اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فإن
الحكم يكون ظالما إذا هو لم يقدرها تقديرا . وفي علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة
ولكنه لا ينبغي التمسك بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذي يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفي أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شيء يقترف الفعل في هذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للتجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف .

§ ٥ - تلك هي ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يحتاج بجهلها الا في حالة الجنون ، لأنه بالبدئية لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذي يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكنه أن يقول في معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض في الأشياء التي خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم ينقذف عن قوسه . وفي أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروپ" بأن يحسب ابنه عدوا ميئا ، أو أن يظن برح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا في حين أنه لم يكن يريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للغالبية . § ٦ - ولما أن هذا

§ ٥ - إفشاء "إشيل" للأسرار - يظهر أن "إشيل" باح بعض الطقوس السرية في أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و «أرديب» و «تيجيني» و «الزماة» ... الخ . فأحيل على محكمة «الاريوناج» فحكمت براءته لا للأسباب التي يديها أوسطوطل ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التي أظهرها هو وأخوه في «سرطون» .

- فعل "ميروپ" - وضع "أوريفيد" قصة في هذا الموضوع عنوانها «كريسفة» لم تصل إلينا ، ومن المحتمل أن أوسطوطل يبرأها لأنه ذكر مثل "إشيل" آفا .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التي فيها ينحصر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحدا من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في النقطتين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات موضوع الفعل ، وثانيا الغرض الذي يقصد من الفعل .

§ ٧ — غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة تجهل مثل هذه أن يرصف الفعل حتما بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب الما ويستتبع وراءه ندما .

§ ٨ — على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة الفاهرة أو بالجهل ، فالفعل الإرادى يظهر أنه هو الفعل الذى أصله في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله . § ٩ — فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التي يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . § ١٠ — أما أولا فإنه إذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كائن غير الإنسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ — فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعل البتة شيئا بإرادتنا الكاملة

§ ٦ — الغرض الذي يقصد من الفعل — العاوض هو دائما ضد نية من تسبب فيه .

§ ٧ — أن يسبب الما -- راجع الملاحظة المذكورة في أول هذا الباب .

§ ٨ -- الفعل اللاإرادى -- ضد الإرادى ينتج ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صنعا بالابتداء بهذا الأخير الذى هو أجلى .

§ ٩ — الغضب والرغبة -- لأننا في الواقع لا نستطيع دائما إذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نتحكم في أحدهما وفي الآخر .

§ ١٠ — إذا سلم ذلك لزم عليه — تعبير أرسطو موجزا جدا ، فاضطورت أن أوسعه لتحصيل الفكرة بأجلى من ذلك بيانا .

§ ١١ — فهل يمكن أن يقال على التحقيق — حصلت الصبارة كما هي على صينة الاستفهام كما فعل أرسطو وإن كان من شأنها أن تحمل المعنى خامضا بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزع أننا حينئذ نفعل الخير مختارين ، وأتينا نفعل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخرية قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ — وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ — إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ — وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في اتقاء المرء إياهما . § ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فنستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

— أم هل لا بد هنا من التفصيل — أظن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التي تقر بأن الشر هو دائما لاإرادي .

§ ١٢ — الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها — يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فإن من الأشياء ما يجنى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعقريّة والجمال... الخ فينبغي أن يضاف « والتي تتعلق بنا » .

§ ١٣ — الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة — هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ — ضلالات العقل وضلالات القلب — في هذا المعنى قرر أفلاطون أن الشر هو دائما لاإرادي .

§ ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها — ولكنه يمكن أن يأخذ به ، وهذا هو العلة في أن الأفعال التي تدفع اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق إلا بنا .

— أن هذه الأشياء — الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آنفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة -
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشتبه بالتفكر الذي يسبق
عقده نياتنا .

§ ١ - بعد أن حددنا ما يعنى بالإرادى وباللاإرادى وميزنا بينهما، ينبغي أن نتبع
ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقده نياتنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى
للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ - بديا الاختيار الأدبي أو القصد هو فى الحق شيء إرادى . ولكن القصد
ليس مماثلا للإرادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى
لم تصيب من الإرادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن
يمكننا أن نسمى إراديات بوادر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار
متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ - عندما يريدون إيضاح ما هو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب إلى أريديم ك ٢ ب ١٠

§ ١ - الاختيار أو القصد - اضطررت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها
أرسطو .

- الأصل الأولى للفضيلة - وعلى هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شئ واحد يمكن اعتباره
حسنا على الإطلاق ، ذلك هو إرادة صالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ - القصد ليس مماثلا للإرادة - المثل الذى يضربه فيما يلى هو رائع فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ - رغبة أو هوى القلب - تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عنت بأن أحصل
فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما ، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ - إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد والاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغبته . § ٥ - زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد ، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تتجه الى ما هو لذىذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ - القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتبه بالشهوة التى يوحىها القلب ، ولكنه لا شىء أقل شأنا بالأنفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأنفعال التى عليها علينا القلب .

§ ٧ - القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الإرادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة الى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنونا . على ضد ذلك الإرادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

- القصد الذى يختار - تفسير الكلمة اليونانية التى ترجحها بالاختيار والايثار .

§ ٦ - بالشهوة التى يوحىها القلب - اضطرت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ - ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر - راجع فيما سبق التمييز الذى تقرر آتفا بين الأنفعال

الإرادية والأنفعال التى ضلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود . § ٨ — الإرادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الإنسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز المثل القلاني أو المصارع القلاني الذي يربح له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذي يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التي يظن الإنسان أن في قدرته إتيانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الإرادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالغرض الذي تسعى إليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الغرض . مثلاً نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التي يمكن أن تعطينا إياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقاً إننا نريد أن نكونهم ، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد في أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا يتطبق بالبدئية إلا على الأشياء التي تتعلق بنا .

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضاً أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة ، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية ، وعلى الأشياء

-- قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح . وهذا خطأ فإن أرسطو لم يرد إلا أن الإنسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبداً على ما في هذا المعنى من البطالان . وربما كان أحكم في العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء في الخلود .

§ ٨ — الإرادة تنطبق — وهنا أيضاً يظهر أن الأول الرغبة لا الإرادة في المثل الذي يذكره أرسطو ولكن يخلط غالباً بين الإرادة والرغبة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا يتطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقي ، فإن القصد لا يتجه إلا إلى الأشياء التي تتعلق بالإنسان . والرغبة على الضد من ذلك يمكن أن تتعلق بكل شيء حتى بالحال من الأشياء .

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو أثر الترددات التي وضعها أرسطو فيما سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التي يجرى بها الإنسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصاً على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان محالاً أن إنساناً يشتبه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكناً أن يشتبه عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصدنا يحد في تحصيل شيء بعينه والبعد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فإنه ينفعنا في فهم ما هي الأشياء ، وفيم تنفع ، وكيف يمكن استخدامها ، ولكن لسنا بالحكم نعقد العزم في خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يحد القصد لأنه ينجبه إلى الشيء الملازم أكثر من أنه في ذاته مستقيم . ولكن يحد الحكم على الأخص لأنه حتى . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمتنا وفكرتنا فتنتطبق حتى على الأشياء التي لا نعرفها مطلقاً . § ١٤ - ومن جهة أخرى فإن الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائماً الذين هم أصدق الناس حكماً على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فإن الذين هم أصدق حكماً على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إتياره بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٣ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم - يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد مستقبلاً فإنه ينجبه إلى ما يلائم ، وإذا كان ينجبه إلى ما يلائم فهو مستقيم .
- لأنه حتى - تكرر لما قبل آنفاً .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكماً - لم تثبت ما جربته الحياة صحة هذا التنبيه تماماً .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهنا ، لأنه ليس هو ما نجحت فيه الآن . بل نحن نجحت فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ — ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تصديدها؟ المحقق هو أنه إرادى ولكن كل فعل إرادى ليس فعل قصد ، أى فعل إشار أملاه التدبر ، فهل يلزم أن يشتبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا؟ نعم بلا شك ، لأن الاختيار الأدبي أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر ، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر .

§ ١٥ — ما نجحت فيه الآن — قد يكون من الصعب عدم الإعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ — هو أنه إرادى — وبالنسبة لـ . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولا إلا عن أفعاله أمام القوانين .

— ليس فعل قصد — قال أرسطو هذا آثفا .

— القصد بسبق الاصرار — لا يمكن تماما جعلهما متعدين ، فان سبق الاصرار يمتشى الى أبعد من القصد .

— فى اللغة اليونانية — اضطررت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن

كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى ههنا ليس ظاهرا (فى اللغة الفرنسية) كما هو فى الكلمة اليونانية .

الباب الرابع

في المعادلة — المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا — لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة — لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها — المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نطلبها ممكنة — وصف موضوع المعادلة — الاختيار يأتي بعد المعادلة — مثال من "هوميروس" — الحجة الأخير للاختيار الأدبي .

§ ١ — هل تمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء ؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة ؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة ؟ § ٢ — مع ذلك فمن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحرق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ — حينئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلاً ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ — كذلك لا تمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائماً على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبيعتها ، وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلاً في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

.. الباب الرابع — في الأدب الكبير ك ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أريديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ — هل تمكن المعادلة في كل الأشياء — هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد بحث بها طويلاً بعض الشيء .

§ ٢ — ومع ذلك فمن المعلوم بالبدئية — هذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول أرسطو أنه لا حاجة الى ذكره فإنه كان الأول أن بسكت عنه .

§ ٣ .. القطر والضلع . ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ — الخاضعة للحركة — مقابلة للأشياء الأبدية المقروضة أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ - وليس من الممكن مطلقاً أيضاً المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالأحول والأمطار، ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وحده كلياً الكثر . § ٦ - بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة . على هذا لا يذهب "لقدمونى" يعادل فيما هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السيئين" أن يتخذوها . لأنه لا شيء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا .

§ ٧ - نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طاعتنا، وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم تتكلم عليها إلى هنا . حيثئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك المسقل وكل ما يكون بإرادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إثباتها . § ٨ - في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للمعادلة . مثال ذلك في الأبرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هجاء الكلمات . غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا، والتي ليست دائماً على هيئة واحدة بحيثها لا تقبل التغير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ - تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى - بمعنى الخلاصة تماماً للصادقة في أننا لا نستطيع أن نسير أساليباً بل لا نستطيع في الغالب تغييرها .

§ ٦ - الأشياء الانسانية المحضة - التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ - وكل ما يكون بإرادة الانسان -- أعني كل الأفعال الحرة .

§ ٨ - في العلوم المضبوطة -- سبق بأرسطوان ذكر آفا مثلاً رياضياً .

- في هجاء الكلمات - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر تحقيقاً .

الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني . § ٩ — كذلك الحال في البقية كلها، فتصبح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلاً للشك والتخالفات .

§ ١٠ — تطبق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في تفرعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفاً، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصراً بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المريبة . § ١١ — وعلى جملة من القول قاننا لا نعادل على العموم في الغرض الذي نبغيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه ، ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل تمكن إصابته . فإذا كان هناك عدة طرائق لإصابة الغرض ، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاهها . فإن لم يكن إلا طريقة واحدة، يتسأل

— أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني — يظهر في الواقع أن الأقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجباز إلى درجة لا تكاد تنصورها . ويمكن أن يرى ذلك في كثير من أقوال "ابقراط" .

§ ٩ — في الفنون أكثر منه في العلوم — ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا ماض منه . فإنه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمعرفة أيهما يؤثر التزامه .

الإنسان كيف يصيب الشيء الذي يرغب بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التي هي آخر ما يستكشف من هذا التنقيب . وفي الواقع متى عادل الإنسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذي وصفناه ، وأنه يجري تحليلا شبيهاً بالتحليل الذي يجري على الأشكال الهندسية التي يراد إيضاحها .

§ ١٢ - مع ذلك كل بحث ليس بالبدئية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذي يوجد في التحليل الذي يحصل هو الأول الذي يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء في حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن حينئذ يجتهد الإنسان في عمله ، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التي يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ - إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال في جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التي نتخذ ، وتارة الطريقة التي يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذي يلزم توسطه .

- يجري تحليلا - لأنه في الهندسة يصعد من نظرية إلى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ - كل بحث ليس بالبدئية معادلة - هذا مجزء لإعمال للعقل ليس التردد فيه ممكنا .

§ ١٣ - أو بواسطة أصحابنا - التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة :

« بواسطة أمثالنا » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ — على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ — بالنتيجة ليس في الغرض تحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي اليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة ، مثال ذلك لا تعادل لمعرفة ما إذا كان ماتحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغي ، لأن تلك إنما هي أشياء يكفي الحس في الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائما وفي كل ، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ — ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن رذ علة الفعل الى ذاته ونقلها الى تلك الملكة التي هي فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ — هذا التمييز يمكن أن يترأى بجلاء حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التي اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - - أشياء أخرى غير ذواتها - - وأقل ما يكون اللذة نفسها التي نصيبها منها .

§ ١٦ - - على الأشياء المشخصة - - التي يحكم فيها الحس وحده ويوفقنا عليها .

§ ١٧ - - قد تعين من قبل - - في حين أنه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفا من قبل .

- - وتسير الملكات الأخرى - - العقل .

§ ١٨ - - هذا التمييز يمكن أن يترأى "هوميروس" ... - - اتخذ "هوميروس" عمدة في هذا لا يظهر

فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أي المواضع من "هوميروس" يعني أرسطو .

§ ١٩ — حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئاً يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشياء التى تتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يوضح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل إلى الغرض المطلوب .

§ ١٩ — ثم نرغب — كان ينبغي أن يقال « نريد » . لأن الرغبة هى بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا فى شيء . وبالبديهة هى لا تأتى بعد تدبر واضح، فانها تتولد فينا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحياناً لا نقاوم وأما القصد فليس كذلك أبداً .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط — هذه عادة أرسطو فى نواضحه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض أخطاءه التى اضطرت إلى بيانها فإن هذا الرسم « البسيط » هو صنيع بديع لا شئ أرفع منه فى علم الأخلاق .

الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيق إنما هو الخير - إضاح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن
الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان
الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذي يُطلب . ولكن هذا
الغرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط
أنه الخير . § ٢ - فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع
في هذا التناقض : أن ما يريده الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه
في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فإنه حسن على هذه النظرية
مع أنه فيصح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى إذا زعم
أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات
إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذي يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط أنه الخير - وهما في الواقع شيء واحد فإن الشخص
لا يمكن أن يفعل إلا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلاً . يمكن أن يتخدد ولكنه غير
آثم إذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما على .
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلبذه
من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق أن الإنسان يتخدد بارتكابه الشر
ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيراً على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحليين ليسا مقنعين تماماً لزم القول بطريقة مطلقة اتباعاً للحق أن الخير هو موضوع الإرادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حيثئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشرير الأمر موكول إلى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها ، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض ، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضاً عن الأشياء المزة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائماً أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعاً للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فمنها ما هي على الخصوص جيلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص — هذا حق إلى حد ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— في وهما خيراً — تلك كانت النتائج المتطرفة التي كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهبهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الإرادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وأنه لم يحفظ على الطبع الإنسان كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغي أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل يمحصر جلّه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالتقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعالمى فإن خطأه يأتى على العموم من اللذة التى تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العالمى يختار اللذة التى يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالتقاعدة والمقياس - ليس في الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلقف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .
 ... يأتى على العموم من اللذة - هذا معنى أطلاطونى تماما .
 § ٦ - اللذة التى يظنها الخير - هذا الوهم فاش في العمل للغاية .

الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين - وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن نتصرف في عاداتنا، فعلينا أن نغطيها خشية أن نجرحنا إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك محل لوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعي محض - أنها تنبع من العادة التي توصلنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصصة - ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الغرض الذي يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل إلى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، تنبع من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع . § ٢ - حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه في الواقع كل مالا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنسبة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا نعني بأخبار وأشرار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٥ وما بعده . وفي الأدب إلى أميري ك ٢ ب ٨

وما بعده .

§ ١ - الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع - الفضيلة ارادية في الإنسان و بالتبع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالتضاد لنظرية أفلاطون التي تؤيد أن الرذيلة لا ارادية .
§ ٢ - كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا - نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء " لا أحد شقى برضاه ولا سعيد رغم آفته " قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هي إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التي فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بدائية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التي هي منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلاها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصي لكل منا، وبشهادة المقتنين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضمة ذلك يكافئون ويشرفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديهة يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدًا للأولين . § ٧ — ولكن في جميع الأشياء التي لا تتعلق بنا، في جميع الأشياء التي ليست إرادية

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه يديها بوجه هذا الانتقاد إليه .

— ولا سعيد — السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظاهرا في حق أمثاله .

— السعادة على رغمه — يعني أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التي تؤتيها الفضيلة

يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه بمجهودات جدية .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفي هذا انكار لكل حرية في الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقتنين — إن هذه الأدلة التي تتعدى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هي في الواقع

فاطمة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن في جميع الأشياء — هذا ما يحبه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصي لكل منا" — فن

البديهي أننا لا نستطيع أن نلقى أدنى التفات الى تلك التحريضات بل نغيرها هززا وعديمة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها ، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يحملنا مثلاً على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دمتا في الواقع لا يقل ألمنا بذلك التحريض . § ٨ — وإن المقتنين ليزهون في الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بيئة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو في الشخص ما دام أنه حر في أن لا يسكر وأن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقتنين من يعاقبون أيضاً الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يعلموها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا تأثير مثبته . § ٩ — كذلك هم يقسّون في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يجرئ إلا من الإهمال ، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلاً ، وفارضين أنه حر في اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ — ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية ، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم ترتيبهم لحياتهم ، فإذا كانوا مجرمين ، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم ، فأنما ذلك خطؤهم : بعضهم

§ ٨ — المقتنين — هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد في جهل القانون " ومهما ادعى الجاني أنه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه العقوبة في شيء .

— يضاعفون العقوبات — في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يستند هذا القانون الى " فيناقوس " .

§ ١٠ — الأشخاص أنفسهم — ربما كان أرسطو لا يقيم وزناً كافياً للظروف ولا للتربية والقدمية . تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المائدة وفي إفراطات مخجلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هذا بمثابة جميع أولئك الذين يرضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو يكتبون على فعل ما بعينه أنهم يصلون الى استطاعة الترامه على الدوام . § ١١ — عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجنا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أنت يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا قائما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ — أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلا فلن يكفى أن يريد لكيلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية في الحال بمجرد رغبته . في الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط و برفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقم في هذا السبيل فليس في وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ — عدم العلم — إن أرسطو في مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجنا عن المعقول — انما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك ويظهر أن له عليه الحق وإن كان المبدأ الأفلاطوني يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ — فلن يكفى أن يريد — مشاهدة عميقة تريد في جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بحجر فانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن يتعلق إلا بنا وحدنا أن نقدفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدينا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرير والفاجر فانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه لمحض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ — لكن ليست ردائل النفس فقط هي الإرادية ، بل في كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحينئذ نحن نعيبها كما نعيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوه طبيعي . ويعاب على الذين ما جامعهم هذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والسمامة والتشوهات ، أفيعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض أو ضربة ؟ إنه أولى بأن يرى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذي يصيره عبادة السكر أو بآية رذيلة أخرى . § ١٥ — حينئذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أي بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

— لم يعد في ملكهما أن لا يكوناه — يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ اقلاطون بإضاحه إياه . ولذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الإطلاق ، فالخلق هو أن الانسان الذي كان يمكنه أن لا يصير رذيل لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صار مرة .

§ ١٤ — ردائل النفس ... عيوب البدن كذلك — قياس حق في الحدود التي حصره فيها أرسطو حصرا محكما .

§ ١٦ - غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
 « يرعب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للره سلطان على ظواهر خياله، ومثل
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلاً يظهر له الغرض الذي يرمعه، »
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسؤولاً عما له من الخلق إلا الى حد معين »
 « فليس مسؤولاً كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التي تظهر بها الأشياء »
 « لخيلاه . فلا أحد مسئول عن الشر الذي يعمل به، وإنه لا يرتكب هذا الشر »
 « إلا بجهله الغرض الحقيقي ظاناً أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »
 « الخلل، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز
 « الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيقي . ولكنها هبة من الطبيعة أن
 « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرّد الولادة . وهذه الملكة التي
 « هي أعظم جميع الملكات وأجملها والتي لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر »
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقاً . وإن الكمال
 « التام الحقيقي لطبعنا لا ينحصر إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها »
 « حينئذ نولد . »

§ ١٧ - إذا كان كل هذا حقاً فإني سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الغرض ويبقى لابساً له

§ ١٦ - غير أن هذا مورد اعتراض - إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض في فم أفلاطون، ولكن
 من الواضح أنه ينسبه اليه دون أن يعين ذلك تعيناً بمقدار ما قد فعلت .

§ ١٧ - إذا كانت كل هذا حقاً - جواب أرسطو لا يظهر جلياً جذاً وعلى الأقل في بعض
 التفاصيل - والواقع أنه يريد أن يقول أنه إذا كانت الرذيلة ليست ارادية، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . وبجمل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلا ن كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ — إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ، أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا فمن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليه ما . § ١٩ — وبالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نزع معين أننا نفترض ضرورة مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة فى العلة بينها وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ — والحاصل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا الحال التى بها تكون

الذى يطله يناقض نفسه باعتراؤه بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولذى يكون أجلى من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ — فمن المحقق أن — هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ — وبالنتيجة — الرذيلة إرادية اذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ — وبالتلخيص — هذا التلخيص لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وأنه لا يكاد يتناول

إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضا إن الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن تنتج تلك العال ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائما ما نكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها في كل لحظة بجميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا نتصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بمحض إرادتنا أن نسير هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بخصوصها ما هي ، وعلى أي شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدا بالشجاعة .

§ ٢١ - على أن الأفعال - هذا التصور على صدقه لا يظهر أنه في محله هنا . وربما كان تحريفا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال أنها إتانا لا نتصرف في العادات الا عند ابتدائها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بخصوصها - الواقع أن بقية المؤلف كلها يصدد تحليل الفضائل الخصوصية ، في حين أن أثره كان يصدد العموميات المجردة .

- ما عددها - لم يدع أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل بالضغط .
- لنبدأ بالشجاعة - لاحظ المسبو "زل" أنه على رأي "مورى" "وچيفانيوس" أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفة في درج الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل ، ومن العدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التي شهودها هو الدرجة العليا . وان "اسطراط" يخدع نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجمل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة يفر شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفى في جعل المرء قاضيا .

الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور -
تميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر
عنا - الشجاعة الحقة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف . أعظم خطر
هو خطر الموت في الحروب . بحال الموت في سبيل المجد .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله .
§ ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماماً
هي الشرور . من أجل ذلك يحدد الخوف بأنه تصور الشر . § ٣ - نحن نخاف
حينئذ الشرور من كل نوع : العار ، والفقر ، والمرض ، والقتل ، والموت . غير أن الرجل
الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك
من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف
ويكون من الخجل أن لا يخاف أبداً . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار
هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد
وغير شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازاً ، لأن فيه نوعاً من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب إلى أوفيد ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحدد الخوف - لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أظن أنه ليس
لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ - ولئن دعى أحيانا شجاعاً - ذلك تجارز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزناً فإنه
لا يمكن أن يقال على نص إنه شجاع لأنه يقتضيه العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذي لا يخاف . § ٤ — ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يتمتع بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز ، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبناء فى مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون بثبات فقد الثروة . § ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو سرا آثر من هذا القليل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا فى انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ — ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة ، لأنه هو آثر كل الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الإنسان .

§ ٧ — ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر فى مكافأة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز ، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ — فى أى الفرص إذن تستعمل

هو أيضا ذلك الذى لا يخاف — شبه بسيط فى التعبير . وفى حقيقة الحال المعنى يختلف جدا .

§ ٤ — الفقر ولا المرض — لقد اعتنقت الرواقية هذا المبدأ فى كل امتداده ، وقد وضعه أفلاطون فى ”غريغياس“ بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .

— ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا — كما قيل آثا على الرجل الذى لا يخاف العار البتة .

— ولكنهم مع ذلك كرماء — ويحتملون صروف الدهر بشجاعة .

§ ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال — ربما تمكن المازعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا ينتظر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينبنى أن نحرّم ”إبيكتيت“ وصف الشجاعة ؟

§ ٧ — فى غرق أو مرض — يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يترأى فيها الموت محقوقا بالخطر الأعظم والأجبد معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشاريف التي تتبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ — على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقاً هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جميل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تذهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ — ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن يأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا يجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ — يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أو بغرق .

§ ٨ — يجدها المرء في الحرب — لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أخص المشاهد وأشدّها زهوا . وذلك ما لا نزاع فيه .

§ ٩ — أمام موت جميل — ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا فلقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ — فليس هو ورجال البحر سواء — الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص في الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل - حد الشجاعة الحقة - إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السلتيون - الرجل المتهور - الصُّلَف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والجليل - الانحمار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . وإننا نعني بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات العادية للإنسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن أن يُفزع عقلا متمما بادراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق في العظم وفروق في الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يتزعزع ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل مما يلزم، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أريديم ك ٣ ب ١

§ ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

- الأمور التي تطمئن - هذا التعبير له في لغتنا (الفرنسية) شيء من غير العادي ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الإنسانية، يذكر الإنسان بالشعور بضيقه .

هائلة جدًا وما هي مهية في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضاً من أن الخوف لا مبرر له في اللحظة التي يخاف فيها، أو من أن الانسان يتخدد بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضاً هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التي تطمئننا عوضاً عن أن تخيفنا . § ٥ - فالذي يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة في الوقت الملائم، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقاً لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأفعال الخاصة هي دائماً مطابقة لخلق الفاعل، ولما أن الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع، فالغاية التي يرمى إليها في كل واحد من أفعاله هي مطابقة لهذا الغرض الشريف . وكل شيء ليس معيناً إلا بالغاية التي يعمل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - يقضى أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص في "لاشيس" ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم في "القوانين" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفي "الجمهورية" ك ٣ ص ٢١٣ وما بعدها . ويمكن أيضاً مراجعة "أكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يتخدد - يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاك نحو النظرية الأفلاطونية .
§ ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك ردّ الفضيلة تماماً الى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شراً فإنه لا يعلم ما يفعل .

- وطبقاً لأوامر العقل - مبدأ أفلاطون قد التفتت الرواقية وعمته .

عليها ، وبالنسبة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل
ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحققة .

§ ٧ — أما الأخلاق المعيبة هنا بالإفراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع
من الخوف فهو لم يسم باسم خاص ، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب
التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون ، إنه عدم
إحساس على الإطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض
ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن " السليين " كذلك كانوا يفعلون ، والذي عيبه هو
إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحققة يسمى متهوراً . § ٨ — وقد يظهر المتهور أحيانا
بأنه ليس إلا صلفا ومراثيا في الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهرا ما هو
الرجل الشجاع في الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه
تقليده فيه . § ٩ — لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجا من
الإقدام والجبن . وإن هؤلاء الناس المملوئين حققة متى لم يكن شيء يخاف ، لا يعرفون
البته أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ — والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ — الشرف والواجب — هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة ، غير أن أرسطو ربما
لا يحسب حسابا للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مركزا كبيرا .

§ ٧ — وقد سبق بنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

— " السليين " — أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعاني مفصلة
أكثر منها هنا .

§ ٨ — المتهور أحيانا — إن المتهور بمعنى الكلمة لا يتقهقر أمام الخطر وليس نخورا . ولكن يجب
أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر
من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

جبان، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تحصل للانسان يخضع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتنبه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ - وبالتبع يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، في حين أن المقدم هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ - على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم ما هم بالإضافة إلى الموضوعات أنفسهم . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالإفراط ، والآخرون بالتفريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قويا ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهورون يتدفعون بحدة إلى ما بين يدي الخطر ، لكن متى جاء الخطر تفهقوا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تلقي في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي بينها وأن

§ ١٠ - التي ذكرناها - في أول هذا الباب ر . ف .

- بعدم الطمأنينة - لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ - إدراك الرجاء - عبر المثنى بكلمة واحدة هي أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطرت

لتعريفهما .

§ ١٢ - بالإضافة إلى الموضوعات أنفسهم - أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

- لكن متى جاء الخطر - تكرر لما قبل آنفا .

الشجاعة الحقّة تقتحم الخطر وتحمّله ، لأن الواجب يقضى باحتماله ، أولآته يكون من المخجل التخلّي عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة ، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة ، بل هو حرى بالجبان . وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء ، وحينئذ لا يُقتحم الموت لأن اقتحامه جميل ، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد انتقاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هي تقريرا كما رسمنا .

§ ١٣ - فان الموت فرارا من الاملاق -- هنا يحرم أرسطو الانتحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيثاغوريون .

- بل هو حرى بالجبان -- هذا الحكم فاس ولكنه معن .
- انتقاء الألم بكل ثمن -- يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية - أبطال "هوميروس" . الجنود المطيعون خوفاً من رؤسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجند هم غالباً أقل اقداًماً من أهالي المدينة - واقعة هرميوم - (٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب - لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة التي تأتي من الثقة بالنجاح . الاقدام والنبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق .

§ ١ - اللغة العادية تميز أيضاً أنواعاً أخرى من الشجاعة ، يمكن أن يعد منها خمسة أصلية . بدياً الشجاعة المدنية التي تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التي وصفناها آنفاً . فإن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار انحاء للعقوبات أو الإهانات التي يوصدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التي يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هي التي عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ - أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميدي" و "هكتور" . إذ يصبح هكتور :
"يوليداماس بادئ بدء سيلومني" .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب إلى أريديم ك ٣ ب ١

§ ١ - يمكن أن يعد منها - لا يعني أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التي يذكرها هي في الواقع مختلفة جداً الاختلاف .
- الشجاعة المدنية - عبارة أرسطو بالضبط هي « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التي يوردها تبين فكرته خير بيان .

- التي وصفناها آنفاً - معنى الشجاعة الحقة .

§ ٢ - إذ يصبح هكتور - الإلياذة . النشيد الثاني والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذا يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :

لقد أكرهت ديوميد على الفوار" .

§ ٣ - إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما علماها من الشجاعة التي تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف ، وما تخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . § ٤ - وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للاكرام الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فإن هؤلاء أخط درجة من الأولين لأنهم يعملون لا بعامل حياة شريف ولكن بالخرى بعامل الخوف ، وإن ما يريدون اتقاءه أكثر هو العقاب لا العار . فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامرهم ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فاراً عن فتيته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

- "ديوميد" - الألياذة - النشيد الثامن ، البيت ١٤٨ وإن أرسطو يكرر هذا الشاهد المختص "هكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .

§ ٣ - التي تكلمنا عنها بادئ الأمر - الشجاعة في عظمتها وفي حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ - يقول "هكتور" - ربما أخطأ أرسطو في أن نسب إلى "هكتور" ما هو منسوب إلى "أغاممنون" من التهديدات - الألياذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإليه يستشهد أيضا بهذين البيتين في كتاب السياسة ر . ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتي الطبعة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاهما إلى "أغاممنون" . ومع ذلك ففي الموضعين مخالفة لنص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أرفع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عينها بعبارة مختلفة في موطن آخر من الألياذة . راجع ذلك الموطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ - ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرُونَ بأن يُضْرَبَ بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفقُونَ جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه باتونه . ولكن الانسان لا ينبغي أن يكون شجاعا بالإكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجميل أن يكونه .

§ ٦ - التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرثى أن الشجاعة هي علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا في كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب ، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلانى الخطر أمام أعين الجنود المجريين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهروا بمظهر الشجاعة فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ - وهناك نتيجة أخرى للخبرة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلا كثيرة وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم ، والفضل في ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آت واحد .

§ ٥ - لأنه من الجميل أن يكونه - وعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ - صاغ لسقراط أن يرثى - راجع « اللاشيس » ص ٣٧٢ و ٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة ميسو ف . كوزان ، و « الفروملاغوراس » ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل نظرية أفلاطون يقصد الى ايضاحها بل الى تبريرها في بعض النقط .

- أنها تنفع العسكر في أمور الحرب - غير خاف قيمة العسكر المعتادين على الحرب .

§ ٧ - نتيجة أخرى - ملاحظة حققة .

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلاء، كما يصارع من مهتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون التزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . § ٩ - يصير العسكر جبنا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أخط كثيرا في العدد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفارين في حين أن الأهالى ينتهون في مراكمهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفزوا وبدأ لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادئ الأمر لركوب الخطر متنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ - أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشتبه بها ، فيعد رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقض

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم - تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ - يصير العسكر جبنا - إن تاريخ الحرب به ألف مثل من هذا القبيل .

- هرميوم - موضع من اليونان في مدينة كورونى ، حيث قر العسكر اليوميون . وأما أهالى كورونى الذين غلقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هارين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى آخر رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء - أسطراط هل آثارا يفور وآخرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر اليونية الى الخوف الذى اعتراهم حينما رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا اتخذ الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يجعل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال ”هوميروس“ :

”إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه“

أو قوله :

”يوقظ في صدره قوته وغضبه“

أو قوله :

”وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ...“

وكان دمه المضطرب يغلي في قلبه“

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقاً لا يفعلون إلا بإحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على الضد لا شجاعة لها إلا بتخريض الألم فيلزم أن تُضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد سمها الألم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر بشيء مما يهددها .

§ ١٠ — إن الغضب الذي شعر به — الايافة . الشيد ١٦ البيت ٢٩ هـ

— في صدره — الاوديسية . الشيد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن في النص الحالى ”هوميروس“ .

§ ١١ — إلا بإحساس الشرف — ذلك في الواقع هو الشجاعة الحقة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال

على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الخير أنفسهم متى جاءت كان عندها من الشجاعة ، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون في الغالب فعلا من الجرأة بمكان .

§ ١٢ — حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فإن الشجاعة التي يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هي تلك التي يولدها فينا الغضب ، بل قد تصبح الشجاعة الحققة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لفرض معقول . ومع ذلك فإن الغضب هو دائما إحساس مؤلم ، على ضد الانتقام فإنه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى التزال بهذه الشهوات ، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة ، لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل الهادى ، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شجها بالشجاعة بعض الشيء .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

— الخير أنفسهم متى جاءت . - إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هوميروس" ليمثل "أياكس" بكونه لم يخف هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

— فعلا من الجرأة بمكان — ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ — إحساس مؤلم ... لذة — حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة ، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب ، فالشهوة هي التي تجذبنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا — هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء صليدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي يبنّاها آفنا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحمى الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحقّة كما رأيناه ، يتجشم كل ما هو مخوف ، أو ما هو كذلك في ظاهر الأمر لدى قلب الانسان ، بسبب أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يفتححه . § ١٥ - ترى أيضا لماذا يرى أن في احتفاظ المرء باقدامه وسكينة في الأخطار الفجائية من الشجاعة الحقّة أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل زمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعودده وأنه قليلا ما يأتي من التدبر الذي رتب من قبل . فان الأخطار التي توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضي هي وحدها التي تقودنا في الأخطار غير المتظرة والفجائية .

- وجه الشبه - بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحقّة .

- التي يبنّاها آفنا . ر - الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجنّ المدّبرين التي ذكرت آفنا .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هذا هو التنبيه السابق آفنا .

§ ١٥ - في الأخطار الفجائية -- إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هذا يعجب الانسان

بشجاعة "هريسوس" الذي لم يتحرك لما رأى بغاة فيل "هريسوس" .

§ ١٦ - وآخرًا قد يكفي أحيانًا جهل الخطر للظهور بالشجاعة ، فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرًا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل في الظفر . لكنهم أيضا أقل استحقاقًا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرًا ، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض الملاحظات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا ، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتيين" ظانين أنهم من أهالي "ميسبونيا" .

§ ١٧ - يمكن اذن أن يُرى جليًا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحقّة ، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه .

§ ١٦ - وآخرًا - الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تنجى . إلا من الجهل .

- أدنى احترام لأنفسهم - . أظن أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبارة قد استجبت لأربلات مختلفة .

- "للأرجيين" - "إكسينوفون" في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديدوت يردى هذه الواقعة بشئ . من التفصيل .

الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام — المصارعون — الفضيلة على العموم تقتضى شجاعة بمجهودات مؤلة — شامة نظرية الشجاعة .

§ ١ — ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فاتها يزداد ظهورها في الأحوال التي هي موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد ويبقى في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذاك الذي لا فضل له إلا في تجويد اختيار الأسباب لطمأنينته . § ٢ — حينئذ يشترط في من يسمى شجاعاً الصبر على المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمراً صعباً جداً يكون الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة . § ٣ — ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذيذ جداً ، وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تحجب عنا جاذبيتها القوية . يمكن أن يشاهد

-- الباب العاشر — في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أولديم ك ٣ ب ١

§ ١ — الى أحاسيس الخوف والطمأنينة — راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة" .
— في الأحوال التي هي موضع للخوف — ذلك في الواقع هو المعنى المادى للشجاعة في الأذهان . على أن المعنيين يشبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الإنسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون للخوف محل .

§ ٢ — كما قد قيل — لا شك في أنك أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت المشهور الذي قاله "هيزيود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة «فيرمين ديدو» واظهر أيضاً «فروطاغوراس» ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذينة جدا لديهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار في ذلك عديدة ، والغرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ - إذا كان الأمر كذلك وإذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة ، وأنه لا يتعرض لها إلا إذا كان مكرها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالتبع سعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس أنفس النعم التي هو يقدرها حق قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شيء ، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الحروب . § ٥ - على أنه في تعاطي كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة إلا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ - في مباراة الجباز - لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثالا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمناهب في سبيل مكافأة ضئيلة .
 § ٤ - إذا كان الأمر كذلك ... للشجاعة - التشبيه ليس غاية في الضبط وإن جزء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا السريرة الذي ينشأ من القيام بالواجب .

§ ٥ - بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة " كنت " في مقالته الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدري إذا كان أفلاطون والرواقيون يكتفون من رأي " كنت " وأرسطو . راجع " انتقاد العقل المعلى " ص ٢٦٩ ترجمة برني .

٦٤ - على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه
المواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم
مزية أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم
عوضاً لأجر زهيد .

٧ - هاك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من
أن يكون فكرة مضبوطة نوعاً من ماهيتها مما قد ذكر .

٦٤ - لا شيء يمنع -- يظهر أن هذه الجملة تتعلق بما قد قيل آنفاً على شجاعة الجند وأنها هنا ليست
في محلها .

ان نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم واردة على هذا النحو تماماً أو تقريباً .
وإن أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هذه الخمسة الأضرب ليست
مرتبة على هذا الترتيب .

الباب الحادى عشر

فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة النفس على العموم - مثل " فيلوكسين الأركسى " - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزرر ووحش مما - عدم الاعتدال لا يتمتع حتى بالنس الى بعض أجزاء البدن .

§ ١ - نتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فان الفجور الذى يجتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولنتقصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ - ولنتقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلا لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشئ الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على اتسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أو يديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - الأجزاء غير العاقلة للنفس - راجع ما سبق آنفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هو ذلك الذى كل عمله أنه يطيع العقل ولا حظ له . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

- قلنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - إنه معتدل أو غير معتدل - يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أناه أرسطوفيا الى فيما يخص لذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبغي . ويمكن أن يخطئ المرء فهما اما بالافراط واما بالتفريط .

الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة وحكاية القصص
ويقتضون أيامهم في أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا
لا نسميهم عديمي الاعتدال لأنهم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم .

§ ٣ — الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن ، بل لا على كل اللذات البدنية
بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات
التي تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين .
ومع ذلك يمكن أن يقال يقتدر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات
من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغي ، وأما أن يُفسق فيها سواء بالافراط
أو بالتفريط . § ٤ — ويجرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع ، وربما لا يفكر
البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرطون في تعاطي الموسيقى
وأعمال التمثيل ، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .

§ ٥ — كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة
وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البخور
إنهم عديمو الاعتدال في أمر الروائح ، بل نقوله بالحري على أولئك الذين يحبون رائحة
الأعطار والتوابل ، لأن الناس عديمي الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها
تذكركم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ — وربما رُئي أناس آخرون

§ ٣ — الاعتدال — هذا هو مبره الحقيق حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطلق على الملكات
المعنوية بعض فيود لقوية .

§ ٥ — إلا أن يكون غير مباشرة — يعني بالتذكار الذي تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التي
توقظها .

— الأشياء التي يرغبون فيها بشغف — يعني هنا لذات الحب كما يعني هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حيثئذ يكون تذوق اللذائذ من هذا القبيل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شذ ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الواسطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة فى الشعور برائحة الأرائب ، ولكن لها لذة كبرى فى أكلها وإنما الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى اقتراسه . ولكنه أحس بسمع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى " أبلا أو أى عذرية " بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حيثئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هى غير جدية بالانسان وأنها سبعية . § ٩ - الحواس التى ترجع اليها هذه اللذات هى اللمس والتذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا الى حد محدود جدًا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاحساس محل للعذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - يدعى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا تستطيع مقاومة الغريزة التى تقودها .

- أبلا أو أى عذرية - هذه هى تعابير " هوميروس " بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سبقت جوعه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يستد اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا الى حد محدود جدًا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا يطبق إلا على حاسة التذوق . ولكن أوسطه يرد لذات التذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنبة أو يذوقون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراء لذتهم، بل هي في الاستمتاع ذاته الذي لا يحصل البتة إلا باللمس في لذات الأكل والشرب، كما في تلك التي تسمى لذات زهرة (فينوز) . § ١٠ - فإن نهما مشهورا هو " فيلو كسين الايركسي " كان يمتنى أن يصير زوره أطول من زور " غرينيك " وهو يعتقد بحق أن لذته في البطنة كانت تأتي من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذي هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الانسان فما ذلك من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء مما هو يهيم في التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص في العكوف عليها وحدها . فإنه يحس فيها حينئذ أرفع اللذات التي يمكن أن يعطيها اللمس . أعني تلك التي تحصلها الرياضات والدلوك في الجباز والحرارة المنعشة التي تتولد عنها ، لأن اللمس كما يتمتع به الشره ليس في البدن كله ، بل هو ليس إلا في بعض أجزاء خاصة من البدن .

الى لذات اللمس ، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الخلق . ويظهر أن هذا اللذات مثل نزع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادي بين الحواس .

§ ١٠ - " فيلو كسين الايركسي " . وفي بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور ، وربما كان ينبغي أن يترجم هكذا : " فيلو كسين ابن ايركسيس " . ولكنني آثرت العبارة الأخرى ، فإن " ايركسي " كما هو معلوم مدينة في " صقلية " وإن المطبخ الصقلي كان ذا شهرة عظيمة في الأزمان القديمة .

- أكثر جميع الحواس شيوعا - فإن جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للانسان .
- الرياضات والدلوك - من الغريب وصفها بين اللذات ونصوصا يجعلها لذات راقية بل أرق من اللمس . ذلك ذوق خاص .

الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - - - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الإنسان نادراً في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الذائب في الشهوات الخاصة بالإنهالك فيها على أوضاع قليلة الملازمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذات هو شيء نادر وليس من الإنسانية في شيء - مميزات الإنسان المعتدل حقاً -

§ ١ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتهيها الإنسان بعضها ما يكون بالبدنية عاماً لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بلذاتنا التي تضربه علينا ، فلذة الغذاء مثلاً هي طبيعية محضة ، لأن كل إنسان يرغب في الغذاء جامداً أو مسائلاً متى أحس الحاجة إليه . وفي الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معاً كما يشعر على قول "هوميروس" " بالرغبة في صاحبة متى كان شاباً في ربيع العمر " . § ٢ - ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعينها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا ، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماماً . لذات البعض ليست لذات الآخرين ، وبالنسبة لكل واحد منها توجد أشياء أحلى من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ - حيثئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ ، بل في الغالب أيضاً لا يقع الخطأ إلا إلى جهة واحدة أعني إلى جهة الإفراط . حيثئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها إلى أن يشبع الإنسان فوق الحد ، ذلك

- الباب الثاني عشر . § ١ - على قول "هوميروس" - الإلياذة . النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ - أن من الشيء ما هو خاص بنا - وهل يقف أوسطو على أمر هو من البساطة والبدنية بهذا المقدار -

§ ٣ - من النادر أن يقع الخطأ - فإن الأذواق المضادة للطبع هي في الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكية التي يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤتينا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطنين أولئك الذين يرضون هذه الرغبة الى ما وراء حد الضروري . وهؤلاء هم دائما تقريبا طبائع خسية تسقط أنفسهم بهذه الرذيلة .

§ ٤ - غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر شوعا . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعا للشهوات التي تستولى عليهم يحرمون ، سواء بحبهم أشياء لا ينبغي حبها ، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العامي ، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديم الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات ، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة ، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجنى الناس .

§ ٥ - حسبنا هذا القدر في إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر اللذات وأنه مفسوم .

§ ٦ - أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

§ ٤ - في أمر اللذات الخاصة - فلقد ميز أرسطو آثفا صنفين من اللذات : اللذات العامة لجميع الحيوانات ، واللذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضا أن يعنى بذلك اللذات التي هي شخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ - في أمر اللذات - بناء على ما تقدم يكون الأول هو تحديد المعنى فيقال : « بعض اللذات » .

§ ٦ - لا يكفي ... أن يقدر الانسان على معاناتها - ينبغي فرق ذلك أن يعانيها بنوع من الرفق ، وهذا هو الذي يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا بالذة ، فلا يقال على

يستطيع احتمالها . وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذي يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هي التي تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذي يتجشعه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يلد له وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إيثار موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضحى بها في سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاد طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هي دائما مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هي التي توجد الألم .

§ ٧ - ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويثتمون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كانت هناك كائن لا شيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أي شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هذا الفرق المفقود الذي كان سائفا في اللغة اليونانية كما هو في لغتنا (الفرنسية) .

- اذا هو لم يتألم من فقد اللذة - وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صدقه في الفرنسية كما صدقه في اللغة الإغريقية نظريا .

§ ٧ - من يخطئون بالتفريط - ربما كان أرسطو لم يتوسط في هذا الضعف الملازم للطبع الانساني مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكما .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يشغف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحري بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يحكف على الاستمتاع بأى شيء كأنما ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . وغباته هي دائما معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتق جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضد اللباقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا ما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل - هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال .
- ما يقتضيه العقل القيم - هذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواقية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق منطوية تحت هذا المبدأ الذي يجعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظيم .

الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلبها الانسان بالطبع - - عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن العاقل يجب أن يخضع الى أوامر حريته - خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن .
فإن منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذي يعانيه ويفسده ، أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك ، فهي إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجتز علينا اللوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجعانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسنح في الحياة عديدة ، وهذه الامادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فإن الجبن لا يظهر أنه إرادى على السواء في جميع الأحوال متى فُحص على وجه التفصيل . فإنه إذا لم يكن مباشرة ألماً في ذاته فعلى الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألماً يخرججه عن رشده

الباب ١٣ - § ١ - أدخل في باب الارادية من الجبن - لما كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .
§ ٢ - تجتز علينا اللوم بحق - ومع ذلك فإن الجبن يجتز علينا من اللوم أكثر مما يجتز عدم الاعتدال ، فإنه فيما يظهر أشد امتهاً وأشد تضاداً لكرامة الانسان .
§ ٣ - إرادى على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جعله أشد طاراً . إذ يجزود الانسان عن أنسانيته فلا يبقى فيه الا بهيمية التي هي مستعدة لطاعة جميع الغرائز التي تسلط عليها وتسقط قدرها .
- يخرججه عن رشده - ويمتنعه من ضبط نفسه حتى في الظروف العصيبة التي يكون الأمر فيها للواجب

ويدفعه الى حد أن يلقى أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ - بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضده ذلك ، فإن كل واحد من الأفعال الخاصة التى يحل المرء نفسه تأتيها هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ - ونحن نطبق هذه الكلمة عليها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطأيا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمنا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن يديهي أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلقت اسمها عن الأولى . § ٦ - يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغى أن يرد الى الاعتدال وأن يهذب تهديبا كل ما من شأنه أن يؤدى الى الميل للأشياء الوضيعة وينمو بعد ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة ، ولا شئ يعادل فيهم الجأح للذة . § ٧ - اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

.. إكراه حقيقى - هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ - النتيجة العامة أقل إرادية - هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أخلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ - على خطأيا الأطفال - لغتنا (الفرنسية) ليست كاللغة اليونانية فى ملاحظتها لهذا اللاحاق .

ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزعهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ - أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة - وعلى هذا معنى اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان مختلفان الى حد لا يمكن أن تنطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

- الرغبة والطفل - هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بمباراة واحدة .

§ ٧ - جزء النفس هذا - الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليه أنه يطبع العقل .

فانه ينبو الى حد بعيد ، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذي لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تعاطٍ للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التي تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل ، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدبا ومعتدلا ، وهذه الطاعة التي يجب على الطفل أن يظهرها في كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربيه هي الطاعة التي يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤديها للعقل . § ٩ — على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذي يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي ، ويرغب فيه كما ينبغي ، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ — هالك ما تكلمنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تجدد تطبيقات محصية سواء في تربية الأطفال أم في الحياة .
§ ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استقرار المقارنة التي يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوى — المحرود عن العقل ر . فيا سبق ك ١ ب ١١ ف ٩
§ ٩ — إلا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانساني إلا ما هو قادر على عمله . فن المحقق أن رغبات النفس المهدبة والمطبوعة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصير خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فلن تكون رغبات فاحشة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

انتهى الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني ، وأوله : ” الكتاب الرابع ”

اصلاح خطأ

التصدير :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	للأمين	للأمير
٥	٤٥	بن	ابن
١٦	٤٥	ومساعدتهم	ومساعدوهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	باللغة	باللغات

الجزء الأول :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٣٥	تعليق	البيان	انخطابة { وفي كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (ريطوريقا)
٤	٣٩	مقدمة	بشقيهما
١٤٨	تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما ينقلونه
١٦٧	تعليق	شمشرون	شيشرون
١٩٢	تعليق	رل	زل
٤	١٩٣	متن	الصفة

(مطبعة دارالكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣/١٥٠٠)

بمجة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

”الجزء الثانى“

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوراتها وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى سانتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية

المجلد الثاني

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٩٢٣ م

فهرس

الجزء الثاني من علم الأخلاق

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

الباب الأول : في السخاء - حدة السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل النجبة التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتائجها في الغالب واحدة - البخل لا يُسفى - الفروق المختلفة للبخل ١

الباب الثاني : الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحية - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - النفقات التي تخص بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - فظاظة التهور ونحوه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الخفارة ١٤

الباب الثالث : في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل - المروءة لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروءة في كل حال من حالات اليسار والإعسار - مزاج المركز الكبير تمي المروءة - رغبة المروءة وعزته - تنجاضه - نزاهته - استئثاره - أمانته وتناقله - صراحته - وقاره - مخايل المروءة - الرجل بلا عظم في النفس - الأحق الفخور ٢١

الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد غال وبين قعود قام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ « طماع » الذي يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل ... ٢٢

فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الخامس : في الحلم - إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرير - الناس الأشراس ينضبون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الخفادهم على ضد ذلك - صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكلم الغيظ ٣٤
- الباب السادس : في روح الاجتماع - الانسان الرضي والانسان الذي يبحث أكثر عما يلزم ليرضي - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذي يحارب أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص ٣٩
- الباب السابع : في الصدق وفي الصراحة - إنها وسط بين التفضيعة الفارغة التي تنفض للفخور خلافا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويبتغيه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق المترفع أو الماخر - سقراط - التهم متى كان معتدلاً مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : في ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يفتي دائما بلاضحاك غيره وبين الرجل العبوس الذي لا يبتش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والتجمل - إنما هو أول به أن يكون نصيراً جسامانياً منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك التجمل الذي ينحصر في أن يحم وجه المرء بما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذي لا يأق البتة شراً . على أن التجمل يدل على إحساس بالفرف ٥٢

الكتاب الخامس

نظرية العدل

- الباب الأول : في العدل - حذ - المقابلة الماتة للاضداد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - واجبة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، فليس شخصياً محضاً ، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشبه بها ٥٥

من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة مُمَيِّز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وتوعوي - إن علاقات الأهالي بينهم هي نوعان إرادية ولا إرادية ٦٢

الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشبه بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي - العدل يقتضي بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يستدان إلى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون ٦٨

الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعروض - لا ينبغي أن يجعل القانون أي اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم - يحصل هذه النظرية العامة للعدل ٧٢

الباب الخامس : المثل بالمثل أو الفصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل والظلم ٧٨

الباب السادس : في أركان الظلم والجريمة وشرطيهما - يجوز أن يرتكب الإنسان جناية دون أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضي المدني وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلعا بالحق السياسي - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي ٨٦

الباب السابع : في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا لتغيير من القوانين الإنسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ٩٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للحرمة أو للظلم - الأفعال الإرادية أو التي ألزمتنا إياها
قوة قاهرة ليست آثاما - في سبق الإصرار - الغضب عند لبعض الأفعال التي يجبر اليها -
في الخطايا التي يمكن العفو عنها والخطايا التي ليست محل العفو ٩٣

الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذي يرتكبه الانسان
دائما إرادى ، والذي يقع عليه ليس كذلك في الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف
أرق للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما في حق نفسه - «غلوقوس» و«ديوميد» -
في قصة ظالة الآثم هو الذي يقطعها لا الذي يقبلها - واجبات القاضي - صعوبة العدل
وعظمه - العطفة الخاصة التي تستطيع إتيانها - أنه في أصله فضيلة إنسانية ٩٨

الباب العاشر : في العدالة - علاقاتها بالعدل والفرق بينهما - العدالة في بعض الأحوال
فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صبغا عامة
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصصح القانون وتكمله - تعريف
الرجل العدل ١٠٦

الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الانسان ظالما في حق نفسه حقا - في الانتماء -
للجمعية حق في كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - لإيضاح هذا
الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ١٠٩

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول : في الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطا أوفى - عدم كفاية
القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن
مميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل
في الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الانسان تلاحساس ولذكا،
ولفريرة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ١١٣

من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستنباط بالقياس ... ١١٩
- الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملحة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل ... ١٢٢
- الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفرق بينه وبين العلم والفن - مثال بيركليس - التأثير السمي لاضعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد ... ١٢٤
- الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الخدق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم ، فهي تسود على الخبرات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و"قوليقليط" و"اقزاغور" و"طاليس" التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية ... ١٢٨
- الباب السادس : علاقة التدبير بعلم السراصة - أنه لا يختص إلا بالفرد ويرتّب منافع الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشبه بالعلم وإنه لأقرب الى الإحساس ... ١٣٣
- الباب السابع : في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائماً بحثاً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادفة ولا رأياً مجزئاً - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويّم منطبق على ما هو واقع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ... ١٣٧
- الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - أنها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في مرعة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم ... ١٤٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترى الى غرض واحد - أنها جميعاً تنطبق على الأحداث
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن
تكتسب ، وأنها تتكون وتنمو مع السن - الأهمية التي يجب تطبيقها برأى الأشخاص المجزيين
والشيوخ ١٤٢
- الباب العاشر : فى المنفعة العقلية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة
ليس غرضها الأصل السعادة - التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن فى الحقيقة
لا يصيره أشد كيباً فى الحصول عليها - ومع ذلك فإن الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان
المرء فى الحصول على السعادة بأن يخذل مجهوده غرضاً مدوحاً - فى الخلق فى سلوك الحياة -
علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة ١٤٥
- الباب الحادى عشر : فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التي تتلقاها عن الطبع ليست على المعنى
الخاص فضائل ما لم يترها العقل ونقوتها بعبادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة
حققة فى جزئها باطله فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تستنبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ١٥٠

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

- الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والهيبة - الفضيلة
المضادة للهيبة هى بطونة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النمط الذى يتبع
فى هذه البحوث الجديدة بدءاً عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأهم ثم مناقشة المسائل
المتلافية - فى الاعتدال والنيات على المكروه - رأى مقبول فى هذا الموضوع ١٥٥
- الباب الثانى : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الإنسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك -
تفديد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "بنوفوتيم سوفوكل"
أخطار السقامط - فى عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأتلية فى عدم
الاعتدال ١٥٩

من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثالث : هل يعلم عدم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها ؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء ؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبديهة الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالمًا بها - لميضاح الخطأ الذي يقع فيه عدم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عدم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التركة النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الإنسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ١٦٤

الباب الرابع : ماذا يعني أن يعلم عدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالذات الجثمانية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المذموم "نيوي" و "ساثيروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة ١٧١

الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمریضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ١٧٧

الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثماً من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضاً كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صفوف من الذات المختلفة - إن مقام البهايم أقل انحطاطاً من مقام الإنسان المسافط بالردية ١٨١

الباب السابع : الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والبشره - الخلق الخاص بالبشره - حقه - شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ١٨٦

الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثماً فإنه ليس متديراً فيه وإنه متقطع - أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عدم الاعتدال ١٩١

الباب التاسع : الإنسان المعتدل لا يطيح إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضاً أن يكون تغيير الرأي مسبباً

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- على أسباب مدروحة - مثال "نيوتوليم" - الاعتدال يوجد بين انحدود (عدم الحساسية) الذى يصعد اللذات الأكثر ما يكون إبادة وبين الفجور الذى فتد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما ١٩٤
- الباب العاشر : التذير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطيبي هو أصعب شقاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال ١٩٨
- الباب الحادى عشر : بهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - بجواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بتخليط من الألم ٢٠١
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "اسيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هى النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هى ذاتها لذة حقيقية ٢٠٩
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الاطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى هى فيها ضرورية - علة الخطأ فى اعتبار لذات البدن هى اللذات الوحيدة - فى أنها تسلبنا فى الغالب عن أحزاننا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الانسان الذى به حاجة للتغيير - الله وحده فى كماله لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغيير بلا أقطاع - خاتمة نظرية اللذة ٢١٣

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

- الباب الأول : فى الصداقة - عيانتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - لإيضاحات طبيعة - أوريفيد وهرقليط وأفيلق - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا فى الانسان ٢١٩

من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير والمدة والمنفعة هي العلة الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تعمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد الاخر

من الخير ... ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها - فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - ومن النوعين الأولين من الصداقة الشيوخ لا يكادون ينجون إلا بالمنفعة والفتيان إلا باللذة - الصداقات الوهمية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكمل والأمن ولكنها الأندر - أنها لا تشكون إلا بالزمان ويجب أن تكون

متساوية بين الطرفين ... ٢٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضي على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم التهمة - أما الأخويان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشبهان تلك من بعض الوجوه

... ٢٣٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الامتداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج الغيبة - تشيخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميول الى الصداقة - الخلقة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلقة العيشة - وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية

... ٢٣٦

الباب السادس : الصداقة الحقة لا تنجم إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين

من الصداقة ... ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس بالآلهة - مشكلة دقيقة يثيرها هذا الاختيار ... ٢٤٤

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -
 فى العلة التى تجعل الناس يبتغون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى -
 مبادلة المحبة هى على الخصوص مبنية متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -
 العلاقة بين الناس غير المتساوين - صحفية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل
 أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم ٢٤٧
- الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة فى كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت -
 كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء للجمع الكبير السياسى - كل فرد فى المملكة يشاطر
 فى المنفعة العامة التى هى غرض المجمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشأ
 الأعياد المقدسة ٢٥١
- الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ،
 الديمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية ، الألفارشية
 والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات
 المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات
 الزوج بزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض ٢٥٤
- الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى
 دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم - نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج
 وزوجه هى أرسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى ديمقراطية - حكومة الطاغية هو
 الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه
 الاحساسات أكثر ما يكون ٢٥٨
- الباب الثانى عشر : فى المحبة العائلية - فى حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد
 على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب
 التى عليها تبنى - المحبة الزوجية - الأولاد رباط آخريين الزوجيين - الروابط العامة للعدل
 بين الناس ٢٦١
- الباب الثالث عشر : الشكاوى والدعوى لانتوقع فى صدقات الفضيلة ، وإنها لكثيرة
 فى الصداقات بالذلة وهى تحصل على الخصوص فى العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات
 المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تنبع فى الاعتراف بالجميل

من علم الأخلاق

صفحة

- وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الإنسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداء - الاحساسات المتخلفة للدين وتعامل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة ٢٦٦
- الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستجبل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله والوالدين - علاقة الأب والابن ٢٧٢

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

- الباب الأول : أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يتحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الاجلال الواجب للأساتذة الذين علموكم الفلسفة - فوائدهم بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أي دعوى قضائية ٢٧٥
- الباب الثاني : تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو والدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله ٢٨٠
- الباب الثالث : قطع انصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ إليه - لا يمكن الإنسان أن يشكو إلا إذا كان قد انخدع بحبة مصطنعة - العرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلة لا ينبغي قطع الصداقة إلا إذا ينس الصديق من إصلاحه - العرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلا لا ينبغي له التذرع على إحلاق بل هو مدين دائما بشيء للذكرى الماضى ٢٨٤
- الباب الرابع : صداقة المرء للأقارب تأتي من محبة نفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير لغيره لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شفاقة ونفسه - كرهه لحياة - بنضه لنفسه - الانتحار - مزايا الفضيلة ٢٨٨

فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الخامس : في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه
الى التكرات وأنه سطحي جدًا - التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن
العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة - السبب العادي للعطف - ٢٩٣
- الباب السادس : في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة
الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في المسالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق
الوعيمية - « ايتوقل » و « بوليتيس » - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أختياراً - الأشرار
هم أبداً في شقاق بسبب أثرهم التي لا قيد لها ٢٩٥
- الباب السابع : في النعم - المنعم يحب على العموم أكثر من المتعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا
الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - « إبيشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص -
حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة
الفاعلة أعلى من اللذة المنفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من
التعب - حق الأم البالغ على أولادها ٢٩٨
- الباب الثامن : في الأثرة أو حب القدرات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة
إلا في أن يحسن الفعل يصرف النظر عن منفعته الخاصة - السقطة لتبرير الأثرة - يلزم
التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء
أفضل وأثره من جميع الناس هي ممدوحة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار
الثروة - الشهوة الغالية في الخير وفي المجد ٣٠٢
- الباب التاسع : هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة -
هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ،
ولأن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - الاستشهاد
« بتيوغنيس » - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحسن المرء أنه يعمل مريض
في أحصابه ، تلك هي لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة الثالثة - الرجل السعيد
يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله ٣٠٩
- الباب العاشر : في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المنفعة ،
لأنه لا يمكن إهداء العرف اليهم جميعاً ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة
للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يجيهم المرء بحجة خالصة فنددهم يجب

من علم الأخلاق

صفحة

- أن يكون محصوراً جداً - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -
 الصداقات المشهورة ليست أبداً إلا بين اثنين ، ولكن المسوء يمكن أن يحب عدداً كبيراً
 من مواطنيه ٣١٥
- الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء ؟ أدلة في كل
 من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء ، وعطفهم يخفف ألمنا ويؤكّد سعادتنا - عدم دعوة
 المرء أصدقاءه إلا ينحفظ إذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدائهم - يتباطؤ
 عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ٣١٩
- الباب الثانى عشر : حلالات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما
 الآخر - المشاغل المشتركة التي تنمي الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضاً - الأخيار يزيد
 صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة ٣٢٣

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحقة

- الباب الأول : في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملائمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى
 للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فأنها تارة تجعل خيراً وأخرى تجعل
 شراً -- الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ٣٢٥
- الباب الثانى : يخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أويديوكس» يجعلها الخير الأعلى
 لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم «أويديوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -
 الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو
 الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيراً - الدليل المستخرج من التقيض ليس
 صالحاً لأن الشر ربما يكون تقيضاً لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست
 مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست مدحاجة - اللذات المنحجلة ليست لذات حقة -
 بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى -- من اللذات ما يرغب فيه ... ٣٢٨
- الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة -- إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست
 حركة ولا تولداً متعاقباً - الأنواع المختلفة لحركة - كل الحركات على العموم مخصصة وليست
 كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها ٣٣٧

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الباب الرابع : بنية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنتهى متى كانت الكائن الذى يحسن والشئ المحسن هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الإنسانى - لذة الجدة - الإنسان يحب اللذة لأنه يحب الحياة - الارتباط الأكيد بين اللذة وبين الحياة... ٣٤٠

الباب الخامس : اختلاف المذات - أنه يخيم عن اختلاف الأعمال - المرء ينجح بمقدار ما تشتهه لذته فى فعل الأشياء - المذات الخاصة بالأشياء - المذات القرينة - بعضها يكرر البعض الآخر لأن الإنسان لا يستطيع أن يحسن فعل شيئين فى آن واحد - مثل شهوة المرح ولهوهم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس المذات... ٣٤٣

الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إلهاماً - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هى عمل حر ومستقل، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشتهى السعادة بضرور اللهو والمذات - اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلمة جامعة من كلم « أنا خارسيس » - اللهو ليس إلا راحة وتهيئة للعمل - السعادة هى غاية فى الجدة... ٣٤٩

الباب السابع : تتبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالنسبة الفعل الأسعد ما يكون، وربما كان الأشد استقراراً - المذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - الكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قديمى فى الإنسان - سمى هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظة الإنسان - السعادة هى فى رياضة العقل... ٣٥٣

الباب الثامن : الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحياناً بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جده الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تتعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر فى البية وفى الأفعال معا - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر البية - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل... ٣٥٨

من علم الأخلاق

صفحة

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى « سولون » - رأى « أنقزاغور » - لا ينبغي اعتقاد النظريات الإلهمى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة -

أنه هو السعيد الوحيد ٣٦٣

الباب العاشر : عجز النظريات - أهمية العمل - رأى « نيوغنيس » - العقل لا يحاطب إلا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصالح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمية يعطيها أعلاميون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل والفقرة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الدافع العجيبة - المهمة القليلة النفع والقليلة الشرف للفلسفائيين الذين يعلون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدراسات يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن

سياسة أرسطو تتلو علم الأخلاق ٣٦٦

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

الباب الأول

في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل التابعة التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق القدم ولو أن نتأججهما في الغالب واحدة - البخل لا يُشغى - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لشكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعالة السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقته في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نغنى بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تسبق بعد نظرية الأريحية . ر - فيما يلي في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس -

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ - نغنى بالمال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الإفراطان والعيان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بنخبات الثروة . ولكن أحياناً قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذي ينقل إليه . لأننا نسعى أيضاً مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون في الانفاق لأشباع شهواتهم .

§ ٤ - يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم في الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فإن اسم المسرفين الذي يسمون به ليس صالحاً لهم على وجه الضبط . § ٥ - فإن المسرف الحقيقي ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهي تهديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة في اللغة اليونانية هو ذلك الذي يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذي يلزم أن ينصرف إليه لفظ السرف .

§ ٣ - البخل أو عدم السخاء - أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو أن الجميع القوي « الأكاديمي » لا يميزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماماً للفظ اليوناني .

- يهتمون أكثر مما ينبغي - وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيماً جداً وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيراً أقل عموماً من هذا .

§ ٤ - ليس صالحاً لهم على وجه الضبط - ذلك بأن الرذيلة الأصلية فيهم هي عدم الاعتدال وليست هي السرف .

§ ٥ - كما يدل عليه اشتقاق الكلمة . - ظننت واجباً أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريب المعاني الذي ليس بارزاً في اللغة الفرنسية بروء في اللغة اليونانية . فإن الكلمة اليونانية التي تترجمها « بالمسرف » تدل باشتقاقها على « ذلك الذي لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله » .

- لفظ الاسراف - ليس هذا اللفظ في اللغة الفرنسية ولا في اللغة اللاتينية ماله من القوة في اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الإنسان استعمالاً ما يمكن أن تصادف استعمالاً حسناً أو سيئاً والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الإنسان ينتفع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذي له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا اتفاقاً أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازاً لا استعمالاً . حيث أن المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغي من أن يكون الأخذ حينما ينبغي وعدم الأخذ حينما لا ينبغي . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازي . § ٨ - فمن ذا الذي لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذي لا يرى في فعل القبول أن الإنسان إنما يقف عند حد قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئاً ليس مخزياً ؟ من ذا الذي لا يرى أن الشكر إنما يوجه إلى الذي أعطى وليس البتة إلى الذي لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحري

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أجيد فهمها . فإن المال أجدر به أن يُحسن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلي .

§ ٧ - استعمال ... إحراز - هذا التفصيل حق فإن الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السيامة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمة الطبعة الثانية .

- وإن الفضيلة - أو عبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة إلى الذي لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعني بذلك أن المرء لا يقبل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه إذا رفض شيئاً واجباً أدائه إليه فإن ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .

- الثناء - والاحترام الذي هو خير .

على الأول ؟ § ٩ - ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ - الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بمعدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عظم . § ١١ - إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأنفسهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ - على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجلواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنى . § ١٣ - أريد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون فى الواقع مؤلما .

§ ١١ - هو المستحب - يلزم فوق ذلك أن يقرن السخاء بالرغبة ، ومع ذلك فهذا هو الجارى فى العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن ينهبوا الى غيرهم .

§ ١٢ - الخير والجميل - عبارة المتن هي "الجميل" فقط ، ولكن رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ - أو على الأقل خالص من الألم - هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى فى الحقيقة يجد لذة عظمى فى الاعطاء ، وهذا ما يعترف به أرسطوفيا بلى .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأي سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل بمعنى فى الحقيقة .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل من لا ينبغي أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شيء من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شيء ضرورى محض ليتمكن من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيرا لأول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغي إعطاؤه حينما يلزم وكما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يحزل العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخط .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخط على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخط كما نبه إليه أرسطو يخصص على الخصوص فى الاعطاء لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرء من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخى يرمى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حد الافراط — ربما كان فى هذه الحالة الشرف ولو أنه يتفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها . § ١٩ - على أن السخاء يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا في قيمة ما يعطى ، بل في وضع الذى يعطى ، فإنه يبذل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شئ يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يهود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه ، بل تلقاها من غيره بالارث ، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى في أن يثرى ، لأنه غير مبال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميسال إلى أن يشرك غيره في ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمع له بأن يعطى § ٢١ - ذلك هو ما يفسر ما ينمى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فإنه غير ممكن إحرازه منى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله . § ٢٢ - على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى ، ولا في المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يفتونه واحد من أوضاع اللياقة التى يبتناها ، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلاً

§ ١٩ - يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة - شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء - كل هذه الفكرة مستعارة من أفلاطون ر . الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

- الآباء والشعراء - هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ - ذلك هو ما يفسر - ملاحظة في محلها وكثيراً ما تصادف في الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء اتفاق ماله قلن يكون لديه بعد ما يتفق
في المواطن التي ينبغي فيها الاتفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق
مخيا إلا بشرط أن يتفق بحسب ماله، وكما ينبغي . ومن جاوز حد قدرته فهو المرف،
وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبدرون . ذلك بأن ثرواتهم
هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يتدوها على الرغم مما
قد يأتون من ضروب السرف والاتفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال
في حال إعطائها وقبولها ، كان السخي لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي ، ويقدر
ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك
يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل ويقدر
ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعمل
الإعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر
ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن المعطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك
أنه يحسن القبول . فإن لم يمكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الإعطاء

§ ٢٣ - على الطغاة إنهم مبدرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها
هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة
الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبدرين ، فهما تكن ثروة
الإنسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأوسطوا أن هذا الفيد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء لما ذكرنا سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف الأضداد فإنها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ — متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ — كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُغنٍ بسهولة ، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يآلم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يآلم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى ”سيونيد“ ، أما المسرف فهو في جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فإنه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ — قررنا فيما سبق أن الإفراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخطط بين الانفاق وبين

١٠. الأضداد فإنها بالبدئية — راجع « قاطيفورياس » أو المقولات العشر ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجيح .

§ ٢٦ — من رأى ”سيونيد“ — لما سألت ”امرأة هيرودس“ ”سيونيد“ أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان لـ ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك في أن أرسطو يشير هنا إلى هذه الكلمة ، وقد كان ”سيونيد“ يقول أيضا أنه يؤثر أن يُغنى أعداءه بعدة على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن ”سيونيد“ كان مشهورا بالبخل . ويقال أنه هو أزل من باع المدح والتجبر بالشعر لدى الطغاة والاغنياء .

— أن يفرح ولا أن يحزن — فيما يتعلق بالمال وانفاقه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول ، أما البخل فعلى ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقتربنا زمنا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك نتبتد ثروة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقنا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلح حال المسرف وردّه الى حدّ الوسط لأن له خاصية السخى الذي يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كليهما حينما ينبغي ولا على ما ينبغي . بل يكفي في أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغي الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغي القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شيء من الرذيلة ولا من الصفار في هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة في ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع في الأشياء الكبيرة سمي اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالطلاق الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشاروا رسعوا اليهم آثما .

§ ٢٩ — أنها أقل مقنا من رذيلة البخل — هذه مسئلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التي يدعم بها أرسطو رأيه أدلة منينة .

— لا شيء من الرذيلة ولا من الصفار إن هذا إلا جنون — هالك عذر السرف . ولكن من

النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يفضي الى الطرف المضاد ويصير بخيلا .

الأسباب التي قدمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف في السخاء فيصيرون شريين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرعان ما يقعون في استحالة الاتفاق على ما يرغبون . إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يلحقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطايهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يغنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتعلقين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاماً من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبدون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الإفراطات ويستسلمون لفوضى الذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يذكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر في إسداء الخير للأغيار . وسبقول أرسلو ذلك فيما يلي .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أي ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أي بالمطابقة لما قل ، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .

— المتعلقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ - على اتنا نكرر أن المسرف مع ذلك يلقي بنفسه في هذه الافراطات، لأنه خَلَّى ونفسه بلا هدى ولا معلم، فلو أنه اهْتَمَّ بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم وإلى الخير.

§ ٣٤ - أما البخل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صورته هي التي توجد البخل . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تافها على السواء، وأحيانا يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فينثذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضنءاء، عيهم جميعا هو عدم الاعطاء، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ - المسرف مع ذلك -- بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له ويعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ - أن الشيخوخة - تنبيه حق .

- أدخل في طبع الانسان - وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ - غايتها من الشدة - الأمثلة الشنيعة التي يمكن إيرادها معلومة عند الناس .

- أحيانا يتفرع - إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ - الأشحاء واللؤماء والأضنءاء - اضطررت الى إيراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يبالغون في التقدير إلا لكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضده ذلك يعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جمع الذين يتهاقون على المضاربات المفقوتة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرايين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشره في المكاسب المخطئة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبالغون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه ربحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الربح هو دائما ضئيل جدا ،

- الشعرة أربعة أجزاء - في عبارة النص استعارة مماثلة استعصت عنها هذه العبارة التي هي أقرب لتعريفات لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضده ذلك - على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا .

- يتهاقون على المضاربات المفقوتة - هذا ليس ما يعنى به البخل .

§ ٣٨ - ضئيل جدا - هذا هو أحد الشرائط الأساسية للبخل ويشبه المثل الذي أورده أرسطو . وإن الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى كجائر الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن ينالوها، ويمتلكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فشلا الطغاة الذين يهبون المدائن ويحردون المعابد التي يتهدكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بخارا وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يعد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسعون إلا للكاسب المخجلة، وإنهم لحبهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولا ليحوزوا السلب الذي يتغنون . وأولئك يثرون بطريقة خسيسة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فما تلك إلا قلوب غلف، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صورا من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقا للوم من السرف وأنها مدعاة لذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — إليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغي أن يسميا اسما آخر كما نبيه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتي سبقتها شيئا من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضا عن البخل . ولكنني اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة أكثر استحقاقا للوم — ذلك ما حاول أرسطو إثباته أثناء ف ٢٩

الباب الثاني

الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - الضرب والافراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - الصفات التي تختص بالأريحية - الصفات العمومية ، الصفات المخصوصة - الافراط في الأريحية - قضاة النهج ونقوه عن الدوق - الضرب في الأريحية - الحفارة .

§ ١ - الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالبدئية أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالنصرف في الأموال ، غير أنها لا تتناول كالسخاء جميع الأفعال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يحل فيها الاتفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها اتفاق المال إنفاقا مناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء اتفاق الذي ينشئ السفن ويوسفها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الاتفاق فإنها تتعلق بالمنفق وموضوع الاتفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الباب الثاني - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق . - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن في الأدب الى أويديم لم يتكلم على الأريحية الا بعد المروءة وكذلك في الأدب الكبير .
- كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتيني في هذا المعنى كالاشتقاق اليوناني .
§ ٢ - الذي ينشئ السفن ويوسفها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا القيد يخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

- الشاعر - هو "هوميروس" ر . الاوديسي النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طالباً واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فإن الأريحي هو ذلك الذي يعرف أن ينفق كما ينبغي في عظام الأشياء فهو بذلك
سخي أيضاً، ولكن ليس السخي أريحي بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغاراً وحقارة ويسمى
الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع
إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها في الأشياء التي تلزم في حقها المبالغة
في الانفاق، ولكن لأنها تنفق رثاء وظهوراً في بعض الظروف وبطريقة كان يلزم
اجتنابها . على أننا سنعيد القول في هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء لأن
يرى ما يناسب كل مقام ولأنه ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .
§ ٦ - فكما قلنا في البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التي تصدر عنها والأشياء التي
تنطبق عليها . فإن نفقات الأريحي عظيمة وملائمة معاً، والنتائج التي يقصدها يجب
أن تكون كذلك عظيمة وملائمة، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط،
بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديراً بالنفقة،
والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فيما يلي من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحكمة - هذا كان يحسن انطباقه أيضاً على السخي . ومن المحقق أن الأريحي
أكثر تعرضاً للخسارة، لأنه إذا اتخذ في الحساب فرجاً يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع
ما ينفق .

§ ٦ - في البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعي الأريحية الإعجاب الذي تطلبه . وقد كان هذا الإعجاب
في الأزمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير والجمل أن ينفق الأريحي هذه النفقات الكبيرة ، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أريد على ذلك أن الأريحي ينفقها بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار ، والأريحي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من انثم وبما يمكن الحصول عليه من تزييل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحي سخيا ، لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغي ، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن يأتى شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية ، فإن قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا للخواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . ولهذا الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها ، وإن نبل العمل ينحصر في أريحية تامة .

§ ٧ - بلذة - كما يفعل السخي الذي هو أيضا يعطى عطايا بلذة .

§ ٨ - العظم هو خاصة الأريحي - هذا المعنى يكرر تكريره وأنه لمن الواضح بمكان يكون منه من غير المفيد الإلتحاح في بياته .

- بنفقة مساوية - ربما كان في هذا تناقض لما قيل آنفا .

- إنما هي جماله - الأريحي قد يكتسب الأشياء غفلا . ولكن لكتسبها جمالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يذكر "يريكليس" .

§ ٩ - من النفقات الكبيرة ما تعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلا القرابين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لتزوين مسارح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو في نفقات الأعياد القومية . § ١٠ - ولكنه يجب دائما كما أسلفت أننا أن يلحظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة النامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضا تتناول حال المتفق . § ١١ - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحا ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولها لكان معنوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضد اللياقة الحقيقية وضد الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ - هذه النفقات الجلييلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة ككسبوها بأنفسهم أو وراثتها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحساب

§ ١٠ - كما أسلفت أننا - في أول هذا الباب ،

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحظة مفهومة جدا فإنه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها إلى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر إذا كان الأمر يصعد بناء السفن وتجهيزها فإن الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ - وضد الواجب - بالنسبة له وبالنسبة للملكة فإنه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كسبهم المجد أثوابه . وبالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ — تلك هي حيثئذ الآية الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولها بالنسبة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقبال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدي أو تقبل في مناسبات هذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات المماثلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرايين المقدسة التي يقرّبونها للآلهة .

§ ١٤ — الأريحي يعرف أيضا أن ينبغي له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زعفر في موضعه ، فإذا لاق الأكار في الاتفاق فأنما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء .

§ ١٢ — الذين كسبهم المجد أثوابه — هذا ينطبق في الحق على " بيريكليس " .

§ ١٣ — النفقات الخصوصية — من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

— استقبال الأقبال الأجانب أو توديعهم — فإن الأريحي يمكن أن يضيفهم على حساب الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا إلا على النفقات الخصوصية .

— إلا في شؤون الجمهور — فإن الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدي خدمة للأمة دون أن تكون له أية صفة رسمية .

§ ١٤ — مسكنا يليق بثروته — هذا شبه فرض أوجبه السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقة منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظم ومثالها هنا إنما هو العظم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظم في موضوعه يختلف عن العظم في النفقة ذاتها . حيثئذ في شأن هدية الطفل أجل طيارة وأجل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أي سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطل بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها . § ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آنفا ، ييذو النقد تبذيرا في النفقات الخفية ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاعوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فتنشر بسط الأرجوان تحت

- لها حظ من البقاء - السبب جدي ومقول للغاية ومن هنا يجيء بحال مساكن الأرسطقراطيين .

§ ١٥ - يلحظ ... اللياقة - وصية حققة ورفيفة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

- النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسومية لحاجات الملكة والديانة .

§ ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .

§ ١٧ - الأشياء بعظم - فإن المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ - كما قلت آنفا - ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجاريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا في الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجمل أنه ينفق القليل جدًا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ — أما الرجل الفقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يسطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها، ففى كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولأنها ليست معرّة مطلقا .

— كما يفعل المجاريون — فان زينة المجاريين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .

§ ١٩ — الرجل الفقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأرمحية كانت ضريا من الواجب العام لا يستطيع القنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التي تدعو الى البهجة أو الى الحقارة .

— غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصيره مسخرة .

الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والقصر الباطل - المرىء لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - احسد الـ المرىء في كل حال من حالات البسار والإعسار - مزايا المركز الكبير تهي المروءة - دفة المرىء وعزته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أناته وثباته - مراحته - وفاره - مخايل المرىء - الرجل بلا عظم في النفس - الأحمق القصور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفي اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هي به .

§ ٢ - المرىء يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظائم الأشياء والذى هو فى الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمرىء هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريثاً . المروءة تقتضى العظم دائماً ، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شيء .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أريد ك ٣ ب ٥ .

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كوزارت » هذه اللوحة فى رسالته .

§ ٢ - مخبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحمق » .

- فى جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقيم إلا بالامتدادات . فلي هذا الحساب تكون أهرام مصر أجل جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذى له فى حق ذاته رأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل
 مغرور، ولو أن الفخر لا يلزم دائماً تقدير الإنسان لذاته بأكثر مما تساوى .
 § ٤ - أن الذى يخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع
 عظيماً أم متوسطاً، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائماً فى المركز الأدنى
 من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى
 يغمط نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل
 الإنسان غير هذا إذا كانت فى الواقع غير كفاء لمعظم الأمور؟ § ٥ - المرء
 هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبى أن
 يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما
 بالافراط وإما بالتفريط .

§ ٦ - حينئذ إذا أحس الإنسان لنفسه قدراً عظيماً وكان كذلك فى الحقيقة،
 وعلى الأخص إذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبلته شيئاً واحداً
 وهو هذا : أنه لما كان الجزء العادل للاستحقاق واجباً أن يكون من الخيرات
 الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده إلى الآلهة
 أنفسهم أى الخير الذى يطامع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداها

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلزم - فقد لا يكون ذلك إلا نتيجة الجهل .

§ ٤ - يغمط نفسه حقها - قد يكون ذلك أيضاً جهلاً للذات أو تواضعاً أكثر من أن يكون متعاقلاً .

§ ٥ - فى الطرف الأعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين العبارتين شيء من التناقض . وإن

نظريّة أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بنهاية الإحكام .

والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ - وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ - صغر النفس عيه التفريط وهو يتخلى صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعربه المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فمليه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لمعظائم التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للرجل أعظم فضل كان له الحق فى أبجل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ - هذا الخير انما هو الشرف - من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هي هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هي أكد من الأخرى .

- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة - هذا القيد ضرورى ، وإلا خسر المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزدر بمروءته .

§ ٧ - العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف - هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ - بأن يغلو رأيه - الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ - أكمل الرجال - ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حينما وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت ديار محض .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه . § ١١ - لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مضجلة ذلك الذى لا شىء عظيم في عينيه ؟ ولو أنعم النظر في المروءة لما كان فيها إلا سخرية بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمرءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهمى تبيين ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يعمل صعبا على الانسان أن يكون مريثا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فإنه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالتى يخولها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العاصي والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وأنه كذلك ليزدى الشئام مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ - زينة جميع الفضائل الأخرى -- صورة . لجنة برقة الحاشية وباللق .

§ ١٢ - لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال -- لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما عظمت فإن فضيلة أعظم منها .

§ ١٤ — ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . لأنه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحقه الاقراط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجامحة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عيذه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التي لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذي يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هي بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأثفة والتعطرس .

§ ١٥ — ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إتمام المروءة . فحسب شريف وقدرة وثراء تلك هنّ مزايا محفوفات بالشرف والاحترام ، لأنهنّ نادرات وساميات في الحياة . وكل شيء مركّز في الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ — كما قلت — في هذا الباب ف ٦

§ ١٥ — تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة — هذه الملاحظة محصورة في حدودها غاية في الإحكام . وهذا هو السبب الذي يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع طادات الحياة الى عقائمه الاخلاق .

— لأنه قد سبق بهم أن شرفهم — فاذا كانت قلوبهم في خير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذي حبوا إياه حتي من قبل أن يستحقوه .

يحبطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدرُوا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وغاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزائة ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجميع الأهواء التي تلهمه المصادفة لإياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون ، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يبلغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبرر ، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظر كيف أن المرء يجب أن يكون قبل كل شيء رجل فضيلة .

§ ١٧ - الأشرار - ان امتحان الجلد هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وتلبل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يهتملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يهتملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التى تصغر عن أن تلاثم شجاعته .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقّة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ — ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فإنه يمتزنججلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى انحطاطا . ويتلو هذا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصير الذي كان قدّم اليه خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ — على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرىء يسبى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لاذكار الآخرين . من أجل ذلك ربأت "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر "المشتري" تفصيلا بالخدم التي أدتها إليه . كذلك "القدمونيون" لما استنجدوا الآتيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

§ ٢٠ — يمتزنججلا مما يسدون اليه من الخير — قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرىء لا يحب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ — لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة — هذا تكرير لما سبق .

— "طيطيس" — ر . الإلياذة . النشيد ١ البيت ٣ . ٥ وما يليه . وقد زدت كلمة "تفصيلا" لأن السطور في "هومروس" أن "طيطيس" قد ذكرت المشتري بما أدت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذي فعله "القدمونيون" في الطرف الذي يشير اليه أرسلو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يذكرون الخدمات التي أدوها الى الآتيين فيما مضى ولكنهم كانوا يذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معروفهم . تلك هي عبارة "اسطراط" وهو يستند الى شهادة "كليسين" في مؤلفه التاريخ الاغريقي . وليست كذلك عبارة "اكينثوفون" في مؤلفه التاريخ الاغريقي ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدر .

§ ٢٢ — وفي خلق المرىء أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ إليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في محبوبحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين. والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء. § ٢٣ — المرىء لا ينشئ المحال التي يتشرف العامي بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول. إنه يحب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج. إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظائم تستحق الصيت. § ٢٤ — كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرىء أنه مبین العداوات والصداقات، فانه ليس إلا الذي يخاف هو الذي يخفى. أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تبالي بأحد. لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ — أنه لا يلجأ الى أحد — تكرير لما قيل آنفا.

— ضرب من سوء الذوق — يمكن أن يضاف إليه « ومن الندالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة

التي أجراها أرسطو.

§ ٢٣ — التي يتشرف العامي بالذهاب اليها — والمرىء الحق في ذلك، ولكن هجر المجالس التي يكون

لغيره فيها الصف الأول هو بالكبرياء أولى منه بالمرورة. وهذا في الواقع ضعف من جانب المرىء. إذا كان

أرسطو مع ذلك لم يتحدع في هذا الوصف.

بما يديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشرة غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتعلقين ساقطى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متعلقين . § ٢٦ - المرء هو أيضا قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شيء عظيم في عينه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ما تقدم له من سيئة ، لأن أذكى الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا أذكى السيئة ، وخلق به أن ينساها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلما يتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ - بما يديه غالبا - قد يكون في ذلك بعض الغلو ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الضنار لا ينزل المرء إلى تعاطيه .

- في مقام التهم - وهو مالا يخفى الحق البتة ولا بصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ - ضرب من الرق - ملاحظة عميقة ، فاقب الأجنبي الذى تعبد وایاء إما أرفع منك وإما أوضع وفي الحالين ألم هجرية . وإن أرساوا بظاهر أنه لا يشير منا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ - قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء - لأن الأشياء التى تشقى الإعجاب بها قليلة . وإنه بعظم نفسه من الغلو بحيث يكاد يكون كل شيء دونه .

§ ٢٧ - شتمهم أحيانا - إن أعداء المرء لا يمكن أن يكونوا إلا أفاعا جديرين بالاعتقار . وليبق المرء عادلا يقول كل ما يعتقد فيه متى سنحت الفرصة .

§ ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى - فإن الشكوى أيا كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الروافيين يمنعونها الحكيم الذى هو من جهات عدة ليس إلا مرء أرسطوطاليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شمة الرجل الذي يعلق عليها متفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجيلة لا ثمرة منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة ، لأن هذه السجية شدة ما تلائم القلب المستقل الذي يكتفى بذاته . § ٢٩ - في مخائل المرء أناة بعض الشيء ، فصوته وقوره ، وقوله رصين ، فان المرء لا يعجل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التي لا تجذب في هذه الدنيا شيئًا من العظيم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرء لا يشعر بها .

ذلك هو المرء .

§ ٣٠ - أما الذي عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظم ، نفس صغيرة . والذي عيبه من جهة الافراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يندفع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ - مخائل المرء . - لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل إلى هذا الحد ، فان سما الرجل الخارجية تنف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .

- ذلك هو المرء . - هذه اللوحة من المرء يمكن اعتبارها من أجل القطع التي كتبها أرسطو . والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ - بل كلاهما يندفع نفسه - هذا رجوع إلى نظرية أفلاطون التي فيها يقرر أن الشر غير إرادي .

- ذو النفس عديمة العظم - والذي لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فعليه يشبه أن ينحصر في أنه لا يعتقد نفسه أهلا للزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نعمة حقيقية . وعلى جملة من القول فإن الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلاء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فإن الإنسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يحجمون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ - وأما الفخورون فإنهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سيتألون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فإن صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للمروءة منه للعمق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيبا معا . والمخلص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ - ملابسهم وأزيائهم - كل الأشياء التي يحفرها المرى من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رتبة البرة المعية .

§ ٣٢ - وأكثر عيبا معا - ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آفا يظهر أنه لا يستحق كل هذا النقد القاسى ، إنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .
- كما قلناه فيما سبق - في كل هذا الباب وفي ف ٦

الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ رخيص يعود نام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ "طماع" الذي يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة الفج - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية ، فانهما كليهما أعني السخاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدا ان الاستعداد الاخلاقي الذي يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه في اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتعريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداهما بالأكثر والأخرى بالاقل ووسط لا يُسمى فيه إلى الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسعي إليه . § ٣ - فانذا ذم الطماع فذلك لأنه يسمى إلى ضرور الشرف بحجة لا تليق ويطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذي قل اهتمامه باحترام الجمهور لرباه فلا يسمى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

- وهذه الفضيلة التي لا اسم لها - سبق بأرسطو أن فيه إلى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها في اللغة أسماء .

§ ٢ - وسط قويم - السخاء بين التذير والبخل .

§ ٣ - الطماع - ان كلمة الطماع تستعمل عادة في موطن السوء للأسباب التي يبينها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع في بعض الأحوال مدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطاع لما يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذي ليس به طمع ويسمونته قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذي يدل على المسيل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا نطلق دائما هنا اسم الطاع إطلاقا واحدا بعينه . حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطاع طمع أكثر من طمع عامة الناس ، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطاع أطمع مما ينبغي . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاذبان ، على أنه مع ذلك حينما وجد إفراط وتفریط وجد وسط أيضا بالضرورة . § ٥ — فيمكن إذن أن يطمع في الشرف أكثر مما ينبغي أو أقل ، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغي ، وهذه الحال التي ليس لها اسم خاص والتي هي الوسط القويم في الطمع هي وحدها الجديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام . يطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام هذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . ويرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ — على أن هذا التردد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى ، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم في المقابلة فذلك لأن الوسط الذي يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ — فيما سلف — ك ٢ ب ٦ ف ٨

— اسم الطاع — هذا الاهتمام موجود أيضا في اللغة الفرسية .

— ولما أنه ليس للوسط اسم خاص — هذه هي الفضيلة مجهولة الاسم التي كان يتكلم عنها أرسطو

في بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ — وهي وحدها الجديرة بالمدح — لأنها وحدها هي الفضيلة بين إفراطين والوسط بين طرفين .

الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس - الناس الاشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقا هم على ضد ذلك - معوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم النبط .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يخص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فله حسب الحلم وسطا مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ هذا الذي يمتشي مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضد الناس الذين يستحقونه وهو على ذلك يمتشي على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا للثناء . الرجل الحلم حقا يعرف أن لا يضطرب البنة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم "الحلم" الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدًا الخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الافعال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعمالها أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية ،

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى العادي للحلم ولا بد من الالتجاء إلى التعبير بالفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يغضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يغضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل إلى التفريط منه إلى الإفراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل إلى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمي بأى اسم آخر فانه دائما خلق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يفتنون بلا غضب للأمور التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيقى ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا ينبغى أوفى وقت غير لائق أو لأمر لا ينبغى أن يغضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذى لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يشور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هي جبن حقيقى بعدد يحتمل الإهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن البين أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شيء قد لا يمكن ، فإن الشريحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بلداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيجي .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتهدج دائما ولكل شيء .

— الشريحو ذاته — فكرة خفية ، فهي يريد أرسطو أن يقول إن الإنسان سريع الغضب يصلح نفسه

متى عارضه غضبه كافها وهزأ .

§ ٨ - إن الذين هم على خلق شرس يفضنون بسرعة . يفضنون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فإذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ - ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كانت ينهش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضيق أنفاسهم . ولكنهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ - يهدون كذلك بغاية السرعة - لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغي التمييز، كما فعل أرمطور،

بين سريع الغضب وبين الحقاد ، فإن هؤلاء لا يهدون بسهولة .

§ ٩ - الحقاد - لوحة محكمة المعاني جلية البيان .

§ ٩ - الحقاد - الفرق بين هذين الخلفين يمكن أن لا يكون واضحا في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة

اللاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير " بأولى الاضغان والحفاظ " بدلا من " الحقاد " ولكن في هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ - قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب ، والذين يغضبون بحدة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغي ، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ - إنما الافراط من هذا القليل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم ، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشد ذليلة .

§ ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذي قيل فيما سبق ، وهذا هو الذي يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يغضب الإنسان ، وعلى من ، ولأي الأسباب ، وكم من الزمن ، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان ، وما هي النقطة التي عندها يتبدى الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقر حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أناسا عسرى العيشة - قد يكون التعبير الاغريقي هنا أقوى من التعبير الفرنسي .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لله الآلة .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدري إذا كانت هذا التعبير يحسن تفصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الافراط أكثر شيوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المفترزة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح الهبة مقابلة الشر بالشر ، وأظن أن أرسطو هو على رأي أستاذه وأنه لا يتكلم هنا إلا عن مجرى الأشياء العادي دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق - في هذا الباب ر . ف ٨

يغضبون إلى ما وراء الحدّ ونمدحهم على شهامتهم، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم والسلطان .
غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من
حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بأزاء الأفعال
ذاتها وتحت الشعور الذي يثيرها . § ١٣ — أمّا ما هو على الأقل واضح تمام
الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب
من ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي،
وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الإفراط أو التفريط فانهما دائما
محل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا، وأكثر حدة متى
بعدها عنه أكثر من ذلك، وعنيف متى تعدياه كثيرا . إذن بالبدئية إنما هو بالوضع
الأوسط ينبغي التمسك .

§ ١٤ — تلك هي الاعتبارات التي نريد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة

بالغضب .

-
- على شهامتهم — لقد أشار "شيشرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » كـ ٤ ب ١٩ ص ٤٢
طبعة م ج ف بيكر ك . وعلى رأيه أن "المشائين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل
شهوة نافعة ولا يظهر أن أرسطو قد جاوزها في مدح الغضب إلى أكثر مما ينبغي .
- § ١٣ — كيف الوسط القويم — والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فإذا كان مذهبه من بعده
قد جاوزها كما يظن "شيشرون" فلا يكون قد اقتفى آثار الأستاذ .
- بالوضع الأوسط — الذي يقره العقل والذي هو ركن للفضيلة .

الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر عما يلزم ليرضى - الوضع الوسط
في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات
في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم ضد ما يلزم - انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً
لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

§ ١ - في العلاقات المتنوعة التي بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة
البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع .
تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرأوا دائماً كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين
أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الأشخاص الذين يقابلونهم .
§ ٢ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء ،
لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغين .
§ ٣ - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم
جدير ، وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ،
كما ينبغي ، من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

§ ٤ - وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه
يشبه الصداقة كثيراً . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أريديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون عطفاً أو ضعفاً ، منه الى الواجب .

§ ٢ - عسرين ومشاغين - قد يكون التعبير الاخرى أشد .

§ ٣ - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تنبع بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا .
 § ٥ - ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البنة وأنه ليس البنة مرتبطا جذبا بالارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس الحب ولا لبغض يصطنع الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرى المقام في معاملته مع كل إنسان ، لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بالهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف عليهم أو الغضب منهم . § ٦ - قلت بصورة عامة إن الرجل الذي على هذا الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي : ولكنني أضيف الى ذلك بأرجاعه عمله كله الى ما هو النافع والجميل فينجح بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .
 § ٧ - في الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التي تتولد من معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب طارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

- الى معروفه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - جذبا بالارتباط ... لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

- أصدقاءه والأجانب - قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التي هي من اللطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ - في الجمعية كما ينبغي - هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يشكم إلا على اللطف وحسن المعشرة في شكله . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد منانة كما تنبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها ، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلاام الناس .

§ ٨ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرمى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤثيا كل ذى حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال السرور على الغير متقيا الإيذاء ، ولكنه يقصد دائما الجانب الذى يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة ، وأعنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صفار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذى عينته آتفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذى يسمى دائما الى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فانه يسمى المسائر . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الاثراء أو الحصول على الأشياء التى تسببها الثروة فذلك هو المتعلق . وأما ذلك الذى هو بعيد من أن يسعى فى الإرضاء ولكنه يحدد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب ، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلاام الناس - هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس فى الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا - هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن فى بقية هذه الفقرة .

§ ٩ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر .

- كما قلت فيما سبق - آتفا فى هذا الباب فى ٢

الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفة الفارغة التي تقتضى الفخور خلافا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحجته في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق المترفع أو الساخر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفة الحقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي علدناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وانا لنفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلما آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يشتغلون إلا بما يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلتكلم الآن على أولئك الذين هم في تلك العلاقات صدق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أريدیم ك ٣ ب ٧

§ ١ - الفخفة الحقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه

يتكلم هنا على الوسط القيم الذي هو بين الطرفين ، فالاعتصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .

- الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧

- أو بأعمالهم - فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ — الفخور الأحق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له فى الواقع، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ — الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها .

§ ٤ — والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذا يتكلم عن نفسه يسند إلى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هى . § ٥ — وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة .

فإن كل إنسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقته الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ — ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلا ومدعاة للمدح، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حد الوسط القيم بمدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحق الفخور والصلف أكثر استحقاقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولتبدأ بالصادق . § ٧ — غنى عن البيان أننا لا نتكلم

§ ٢ — الفخور الأحق والصلف — لا يوجد فى المتن الا لفظ واحد .

§ ٣ — الرجل المترفع — لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهو ربما لا تؤدى كل فكرة أرسطو .

§ ٤ — يستمسك بالوسط . — والذى يسميه أرسطو فيما يلى " الرجل الصادق " .

§ ٥ — إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة — وهذا هو ما يربط فرقا عظيما جدا ويغير الخلق كل التغيير .

§ ٦ — الأحق الفخور — فإن ما يأتى به هو كذب حقيق ولو أنه أول بأن يكون صادرا عن الخفة

مع من سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحى لا يكذب . أنه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية ، وأنه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ — إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبيل . فانه يجب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فمن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ — فاذا عرض له أحيانا الزرع عن الحق فذلك إنما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ — لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

- § ٧ — فى العقود المنتظمة — بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .
 — فضيلة من نوع آخر — ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عبثا فحسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .
 — فى عيشته — هذا هو صدق الأعمال .
 § ٨ — اتقاء للعار — هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أفعال النذالة التى يسامح الضمير أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسبح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمينة وحلوة .
 § ٩ — إضعاف الأشياء — ولكنه يلزم أن يراد على ذلك : "دائما قصدا للخير" .
 — من رقة الحاشية — فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .
 § ١٠ — يمكن أن يعتبر رذيلا — خصوصا أن هناك مصلحة فى الخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة جباب وتقدير .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخفة منه في الشر . § ١١ — غير أنه متى كذب الإنسان لسبب فإذا كان جبا في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالفخور فانه ليس جده أئيم ، فإذا كان على الضد إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ — لا يكون الإنسان نخورا وصالفا لمجرد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد استحسب الكذب على الصدق . يكون الإنسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ — حيثئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

— أدخل في باب الخفة منه في الشر — متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ — فقد شرفه على وجه أكثر خطورة — التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ — جدير بأن يكذب — دون أن يكذب في الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

— يرتاح لكذب لذاته — تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل اثما لأنها غير متدبرة .
الكذب المحسوب هو أشد اثما .

§ ١٣ — ثناء الناس — دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطالب شيئا من أموالهم .

— وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة — هذا الشرط الثاني هو أيضا ضروري والا أخطأ الفخور قصده .

ولكن في هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة ، مثال ذلك علم طيبب أو عراف ماهرين . ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون ، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم .

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكى الى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب والطف . فليس في الحقيقة الحرص هو الذى يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة . ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط . § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعاً فأولئك يمكن أن يسموا فظاظاً غلاظ الطبع ، وسرعان ما يجزون على أنفسهم الاحتقار الذى هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع المجاوز حقه الصلف أحيانا . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته" لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمختال .

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكى — ليس في المثل الاكلمة واحدة بذل الكلمتين اللتين رأيت واجبا على أن أضعهما .

٢ — ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط — ربما كان أرسطوس في رأى في سقراط و بكاد يبين عليه أنه يهجم بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهم الى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيا سبيل إن المبالغة ربما كانت من الطرفين .

§ ١٥ — الترفع المجاوز حقه — هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة . فإن الانسان اذا جاوز بالترفع حدا بعيدا استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحق بهرائه . — لبسة أهل إسبرته — معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة .

§ ١٦ — لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهكم مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة . § ١٧ — والحاصل أن الفخفخة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهكم أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ — فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة — وهذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أعلامه. يجعلها محلا للإعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ — أو الترفع الكاذب — قد زوت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فإن لفظ " التهكم " وحده لا يؤدي هذا المعنى .

الباب الثامن

في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُعنى دائماً باضحك غيره وبين الرجل العيوس الذي لا يبش البتة - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسلينا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جد الاهتمام بالأحداث إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبشيء أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حد الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط ديدن الضحك فيعتبرون بذلك مجانا فقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يحثون عن الحذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق - تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثلا فليذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أي رقة الذرق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها ، واني لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكمل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .
- جد الاهتمام - يجب الاحتراس من الغشى بهذا البحث الى أبعد مما ينبغي اتقاء من الوقوع في التصنع سيء الذوق وان هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجانا فقال الأرواح بلداء الطبع - يذكر المقصرون "ترسيت هوميروس" مثلا لهذا الخلق .

التربية المناسبة وأن لا يجرحوا البنة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يحدون البنة قولاً يسراً ويحقدون على من هم أكثر منهم استعداداً للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضياء المحضر ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرّن لئّن ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يعتبر أولئك المجان الأراذل أناساً أرضياء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزينة من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحر أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحر لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرّن لئّن - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين اللفظين .

§ ٤ - أرضياء - في الجمعيات قليلة الذوق المصقّ .

§ ٥ - الرجل الحر - يفهم بلا عناء أن هذا اللطف في العقل رفي الثبائل قد كان محرماً على العبيد بطبيعة الأشياء وبتريبتهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تتعلق بالطبع أقل من تعلفها بالتربية والتدريب .

§ ٦ — ومثل هذا الفرق ما يشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات في الأولى إلا بألفاظ هجر، أما في الثانية فإنه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لا ينبغي أن يكون منه إلا ما يلائم الرجل الحر، وأن لا ينبغي البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلذ على ذلك لسمعه ؟ أم هل تكون الأشياء التي من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف في الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويستمتع بما يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهر الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله في حضرته . § ٨ — على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ما حظره الشارعون

§ ٦ — بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة — معلوم حق العلم أهمية هذا الإصلاح الذي دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . وهذه الملاحظة ترى في "بلوتوس" أن الإلماع ولحن القول يختلف جدا باختلاف عن "نوي" أي السحب التي فيها أمل شخص سقراط الى ضحك الجمهور . — فيما يتعلق بالاحتشام — وهذا هو الذي حمل الفضاة على أن يجعلوا القدوة في حق الشعراء . وياطفوا من حدة طريقتهم في السخر . راجع في سياحة "أناكسرس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١ .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم — ان الحدود التي يرسمها أرسطو نفسه هنا هي حدود مقبولة جدا القبول وهي تدل على أحسن ذوق .

— تعزب عن كل تعريف — لا شك في أن وضع التعريف أمر دقيق جدا ولكنه ليس مستحيلا كما يشبه ما تقدم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبيانه هنا إنما هي قواعد عامة .

— والأذواق تختلف — بجميع المسائل الأخلاقية، ولكن هناك حدودا لا يجاوزها البتة الناس العقلاء والمهذبون .

— هو الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله — ملاحظة غاية في التعقيد والإحكام لا يؤيده لها كثيرا في العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لو أنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحر حقيقة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ — هذا هو الرجل الذي في النوع الذي تتكلم عليه يقف في ذلك الوسط الدقيق ، والذي يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت قسمه .

§ ١٠ — أما الما جن السي فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يبقى على نفسه كما لا يبقى على غيره ، ولكي يتعرض على الضحك يستبيع لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ — وأما الرجل القظ ذو السما العبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يابه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك في أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ — ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة في الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التي تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر في تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينهما هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخر ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ — حظروا بعض أنواع المزاح — اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه والسبب الذي يذكره أرسطو نفسه . فذلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ — فهو لا يبقى على نفسه — لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ — ولا ينتفع بها — بل لا يتم بها ويصنع غالبا أنه يحقرها .

§ ١٢ — شيئا ضروريا كل الضرورة — هذه الفكرة عنها موجودة في المياسة ك ع ب ١٢ وك ه

ب ٢ من ترجى الطبعة الثانية .

— الأوساط الثلاثة — الصدق والعطف والمزاح الرقيق التي عاجلها على التوالي .

الباب التاسع

الحياء والنجل - إنما هو أولى به أن يكون تغيراً جسيماً منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب .
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي يضصر في أن يمزوجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل
العدل الذي لا يأتى البتة شراً . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

§ ١ - يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه
أن يكون تغيراً وقتياً من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حذّه بأنه ضرب من خوف
العار . § ٢ - وإن نتأجه لتقرب كثيراً من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند
الخطر . وإن الذين يعرفهم النجل يمزجون بغاة كما أن الذين بهم خوف الموت تنقذ
ألوانهم مؤقتاً . وحيث أن فالأمران هما في الحق ظاهران جسيماً تماماً وهما أولى
بأن يكونا علامتي انفعال وقتي أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ - انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلاً لهذا التغير
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معرضون إلى ارتكاب

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ١ ب ٢٧ والأدب إلى أوريديم ٣ ب ٧

§ ١ - باعتباره فضيلة - لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة ، ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل
الاعتداد به . فانه دائماً آية القلب الفاضل .

- ضرب من خوف العار - ربما كان هذا ليس محكاً . فان الانسان يمزج شيء ضد الحياء دون أن
يخشى مع ذلك أنه يوقعه في العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ - علامتي انفعال وقتي - أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ - أو الحياء - الحياء هو في كل سن ، ولصكك الانفعالات الخادة التي يسببها لبعض أجهزة
الجسم ليست ممكنة في الواقع إلا في الشبوة . ولا حياء في الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإنا نمدح من بين الشبان من بهم الحياء والتجمل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يحرّم منه نجلا . § ٤ — ليس التجمل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأفعال مخجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلمها فقط فلا ينبغي إثباتها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من التجمل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإثبات شيء مخجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القبيل ويظن أن نجمله مما ارتكب يصيرّه شريفا . التجمل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة مخجلة . § ٦ — على أنى أوافق من جهة ما على أن التجمل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فإذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن ينجمل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذي يجعل المرء لا يعتريه نجمل إنما هو

— يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها ... ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ — عمل قلب شريف كل الشرف — هو على القليل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

— التجمل لا يمكن أن ينطبق — التجمل لا الحياء ، لأن الحياء يخشى في الغالب الأفعال التى ليس فيها من الإرادة شيء على الإطلاق .

— الرجل العدل لا يأتي البتة — نكرر لما قد قيل آنفا في هذه الفقرة .

§ ٦ — يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة — فإن التجمل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير . وهذه المثابة بدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذي لا يميز البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه ينجب بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد في القول إلى أن الاعتدال الذي يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تحارب ميلا رذيليا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة .
 وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .
 - سندرسه فيما بعد - في الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذي هو جزء من الأدب إلى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظرية العدل

الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للضداد، وعلى الخصوص الضدين: العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساراة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقر والفرق بينه وبين الفضيلة التي يشتهر بها .

- § ١ - لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .
- § ٣ - نحمد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أريديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حرفيا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٢٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

- § ١ - لأجل درس العدل والظلم حق درسه - لهذه المذيلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .
- § ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الأفكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد يدبا قصد الآراء العامة، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد إلى اعتبارات أكثر فأكثر سموا .

- § ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذا ادخال معنى المعروف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إثيان الظلم وفي إرادة إثيانة . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ - ليس الحال في المعلوم ولا في الملكات التي للإنسان كالحال في الكيف الأخلاقية . إن الملكة كالعالم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على إنسان إن مشيئه تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ - في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع إذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فإن سوء المزاج لا يخفى ، وإذا كان اعتدال المزاج يستتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

- كأنه صورة - لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ - تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد - أعني أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فإنه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

- ولنوضح بمثال - اوضح أرسطو هذا يحللي من اوضح قد يكون ضروريا لنا ، وهو نفسه قد أحسن الحاجة إليه .

- التي تكون مضادة للصحة - والتي تكون أفضلا خاصة بالمرض .

§ ٥ - كيفا مضادا يبين - أن المثل الوارد فيما سبيل يوضح هذه النظرية . فقي علم الإنسان ما يرتب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب القاطينورياس (المقولات العشر) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ - ومن العادى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالتضاد له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحدة الآخرى يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ - وإياه ليظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحللا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عنق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ - فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره ، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبغى أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ - ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ - على معان عدة - بقية هذه المائشة توضحه ايضا حاتاما .

- بلا خطأ - أضقت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

- العظم والآلة - لا خطر من ذلك لعدم ما بين المعنيين . فانما يضع التخطيط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ - هذا الذى يتعدى حدود القوانين - لفظ الظالم لا يؤدى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وان كان يدل عليه بالواسطة .

- قواعد المساواة - ويمكن أن يزداد قواعد العدالة ، فان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليُكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فإن هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ — إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديئة على الإطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ — وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم، وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون، أعني أن مجاوزة المساواة أي البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة

§ ٩ — هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتزم مع ما تقدم .

§ ١٠ — فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل — هذا ضرب من الظلم السلبي .

— فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم — حينما يجب عليه أن يحتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ — لفظ البغي — اللفظة القرصية في هذا المعنى متفقة مع الاغريقية فإن البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

— فوق ذلك يتعدى حدود القوانين — نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

— مجاوزة المساواة أي البغي — ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ — لكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فيتن أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإتانا نسمى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ — غرض القوانين في نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي ، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأي عنوان آخر . يتبع من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسي أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها . § ١٤ — بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفتر وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهي عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهي عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطاناه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال يعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغي من التدبر .

§ ١٢ — عادلة بوجه ما — ينشر أرسطو بضرورة أن يحدد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلى يبين أن العدالة في كل امتدادها لتناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ — المصلحة العامة لجميع الأهالي — واجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتي .

§ ١٤ — بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك — قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

— على جميع الفضائل الأخرى — التعبير أعم مما ينبغي ، فإن كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يحميها .

§ ١٥ — إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعدد إلى الغير وهذا هو الذي يجعله في الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يجيء مثلنا :

"كل فضيلة توجد في طي" العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته في حق الأغيار لا لنفسه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة "بياس" مليئة معنى إذ كان يقول « السلطان محك الإنسان » . ذلك بأن الواقع هو أن القاضي صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالإضافة إلى الأغيار فانه وإياهم في شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تكبير أجنبي، تكبير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

- § ١٥ — الفضيلة التامة — من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالتميز اليه .
 — أهم الفضائل — انه على الأقل من أهمها، وإن ما يوضح ويرد إشار أرسطو هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .
 — "فما شروق الشمس ولا غروبها ..." — قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شاعر . حل أن المفسرين لم يقولوا لمن هي بالضبط .
 — مثلنا ... هذا البيت هو من قول "نيوغنيس" (ر . البيت ١٤٧) الذي لم يزد على أن صاغ به الاحساس العام . وفي تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .
 .. في حق الأغيار — هذه الأفكار التي لا تكاد تستند على العموم للا قدمين تستدعي الالتفات جد الالتفات .
 § ١٦ — كلمة "بياس" — هي تعزى أيضا الى "سبولون" .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذى يفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائماً . § ١٩ - حيث لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءاً من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول فإنه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلاً . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهي العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هي الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكمل ... لغيره - . بادئ سامة تشف عن حب الإنسانية ، يدهش المرء أن يجدها في زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها في العمل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة - هذا غلط واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد إلا أن يجعل الأدب جزءاً من السياسة .

§ ٢٠ - ... وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها - معنى قليل الضبط فإن الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلي للفضيلة يخالف العدل جداً . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

الباب الثاني

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - هل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وقانوني - ان علاقات الأهالي بينهم هي نوعان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فالتنا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذي يأتي الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذي وقت اللقاء يلقي درعه جينا ، وهذا الذي يسعى بالنيمة في حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذي يمنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل رجحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التي ذكرناها ، ومع ذلك فإن لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها إما كانت

الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ ٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل معزول عن الفضائل الأخرى في الباب السابق .

§ ٢ - يخص نفسه بنصيب أكثر - هذه هي آية الظلم ، وعلى رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذي هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترقا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله متفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، في حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فإنه على التحقيق ليس فُسقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذي كان رائده في فعلته . § ٥ - اليك ملاحظة أخرى هي أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه في الحرب ألحقت جريمته بالبلع، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالتعصب، في حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم - هذا هو الظلم بمعنى الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى - وأن سبب الإبهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما في نظر القانون، هذان المعنيان في اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلاسفة أن تبعد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا نقد حق يصح أن يوجه إليه .

- الظالم المطلق الذي هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعي .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الخاطئين على ارتكاب الزنا - فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والإجرام في كليهما في عين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا في نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أخطأ من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته - قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذي يصير هو نفسه في الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بجزء للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع يتحصرا فيما يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القليل إذا أمكن أن تتدرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنفحص عن كسب ما هو العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حث الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي

§ ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجريمة العامة ضد القوانين" . "هذا هو بعينه الاتهام الذي نهت عليه" .

- مرادف له - أما في اللغة الجائز وأما في الواقع فلا ، فإنه ليس في لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجريمة مثيرة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .

- على جهة عكسية - اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التي يظهر لي أنها ضرورية للبيان والتي نستخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة في كل عمومها .

§ ٧ - يوجد عدة أنواع من العدل - وهي أعداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانوني - للعدل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجنائر . وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنصف . وحيث أن النوع الأول من الظلم الذي سبق الكلام عليه آنفا هو الذي يتعلق بعدم القانونية . § ٩ - ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا ، بل هما شيئا الاختلاف ، وإن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . وبالنسبة للظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوي . وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيين ، الأخيران جزآن والآخريان كلان . حيث أن هذا الظلم الخاص الذي ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أي فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلي .

§ ١٠ - إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطي الفضيلة المطلقة والثاني تعاطي الرذيلة . وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

-
- العادل هو القانوني - نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .
 - النوع الأول من الظلم - يرى من هذا جليا أن الخلط الذي أنماه أرسطو إنما سببه اللغة الأغريقية .
 - الذي سبق الكلام عليه آنفا - في أول هذا الباب وفي الباب الذي قبله .
 - § ٩ - كل ما هو أكثر هو غير مساو - والواقع أن غير المساوي يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يرى فيما إذا تنفع هنا هذه التفاصيل التي يقف عليها أرسطو .
 - حيث أن هذا الظلم الخاص - هذا المبدأ الذي بين عدة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدم وليس نتيجة له مهما كان خطأ .

§ ١٠ - باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة - تذكر لما سبق قوله في أول هذا الباب .

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالمجمل فان أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة النامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبتته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

-
- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا حق ولكن مادام أرسطو يحدّد هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خاطئة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .
- تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة - انت سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن يتصّل نصوصا عامة .
- § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ - خطأ عظيم يقع من أن أرسطو يادى به . قد وضع السياسة فوق الأدب .
- جميع النصوص المثبتة في قوانين - مهما يفعل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .
- فلسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة لك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضا في آخر الأدب الى نيقوماخوس لك ١٠ ب ١٠
- شيئا واحدا بعينه - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة لك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجعتي الطبعة الثانية .

§ ١٢ - ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هذه
الجهة . وأميز منه بديا نوتا أول هو العدل التوزيعى للكرامات وللثروة ولسائر المزايا
التي يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن
يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ - والى
هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية
للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فإن من بين العلاقات
المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الإرادية مثلا البيع
والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا
إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق
إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات اللإرادية التفصيل . فمنها ما يقع
على غير علم منا كالمرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة
وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس
الناس بغير وجه حق والسلاسل التي يقيد بها والموت والحطوف والجروح التي تخلف
العاهة والأقوال التي تخرج والسب المحرض .

§ ١٢ - الى العدل الجزئى - أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطولا يدرسه
إلا من جهة الملكية على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .
- العدل التوزيعى للكرامات - إنما المستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .
§ ١٣ - يلزم التمييز بين نوعين - كل هذه التمايز حق ولكن أرسطولا يكاد يستخدمها قبا سبل
من نظريته التي تبقى من الغموض بموضع .

الباب الثالث

التوزع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشتهر بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي -
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما رشتين يستدان الى الشخصين ، ولكنه يجب
أن يمتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة
هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون -

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوي
فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي وهذا الوسط إنما هو
المساواة، لأنه في كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل
فالمساواة محل أيضا . § ٢ - وحيث إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل
هو المساوي ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوي
وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على
الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى
شيء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما
الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو
وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

= الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظلم هو عدم المساواة - ليس الحدان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب
مذكورة في السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجعله فضيلة في نظرية أرسطو .

§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تكوّن من جميع العناصر التي كشفها

على التوالي التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين ، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ - المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها ، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصباء متساوية ، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية . § ٦ - وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير ، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في المفضيلة .

§ ٧ - على هذا حيثئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئته ، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ - أربعة عناصر - يضعها أرسطوفانيا بل على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ - المنازعات والمطالبات - هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية لك ٣

ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجتي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدة فقرات وعلى الخصوص لك ٧

ب ١ ف ١١ ولك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ - وفي تجزئته - يعني كما يفسره الرياضيون - فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط

للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبيا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .
 § ٨ — بديا من البين أن التناسب المنقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو
 وحده مكونا حدين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة a الى b كنسبة b الى c .
 حينئذ b هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار b هذا تكون حدود النسبة في عدد
 الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء، وعلى هذا
 حينئذ كما يكون الحد a هو الى b فالحد c يكون الى d وبالتبادل كما يكون a هو c
 يكون b هو d وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى بجمع الحدين اللذين فصلا عما يليهما . فاذا
 رتب الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع
 بين a و c وبين b و d هو نموذج العدل التوزيعي . وعادل هذا النوع هو وسط
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ — التناسب المنقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد
 الا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولا كنتيجة ثم كقائمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يزد كثيرا
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هي واحدة بعينها . . من طرف ومن آخرين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .
 — وبالتبادل — هذا هو إحدى تبدلات الخصال الجائزة في كل تناسب .
 — وبالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .
 — هو نموذج العدل التوزيعي — الدورة طويلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضده للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثرو تارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضيظ أن يقال ما دام الأمر بصدد التناسب الهندسي : « الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر - خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلا - وهذا هو ما ينتج من القرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيعي . وسيعالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يرجع عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلح على هذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين لك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

الباب الرابع

النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أي اعتباراً للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم -
محصل هذه النظرية العامة للعدل -

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللا إرادية .
§ ٢ - والعدل ههنا يمثل بشكل مغاير تماماً لشكله الأول . فان العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائماً أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التي يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أي مقابل العادل هو ما قد يكون مضاداً لهذا التناسب . § ٣ - والعادل في المعاولضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعاً لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعاً لتناسب حسابي

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعوض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

- الاوادية والملا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذي جئنا على تفصيله - معنى النسبة الهندسية التي فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصباء التي يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ - تناسب حسابي فقط - يعني يباقي الطرح لا بخارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد

استحقاق الأشخاص -

فقط . فليس بهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا بهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعة يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالمقوِّبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجزئ أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ - وإني لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القليل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضُرب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصبح ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

- ويجامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة - هذا حق بنصه وقصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسرد مع الأسف سلطانها .
- § ٤ - هذا الظلم - يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .
- § ٥ - اصطلح عليها العرف - فى لغتنا (الفرضية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة الاغريقية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولهما بالأكثر والثاني بالأقل ، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر ، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ — من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضي . وما الذهاب إلى القاضي إلا ذهاب إلى العدل ، لأن القاضي يشبه أن يكون العدل الحي المشخص . يجاء إلى القاضي الذي يمسك بين طرفي المختصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل يجتهد الحصول على الوسط القويم . § ٨ — فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضي نفسه وسطا . والقاضي يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضي — بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف — يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذي يجب أن يؤول إليه ، أعني أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ — غير أن المساوي هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ — التجئ إلى القاضي ... العدل الحي المشخص — تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .
 — لقب المصلحين — ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكمون في الواقع الا اذا رضيه الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العموم يجنبه حتى يفتر من العقاب الذي يخشاه . ولا يكون التحكيم الا في القضايا المدنية .
 § ٨ — والقاضي يسوى بين الأشياء — تكرر لما قيل آنفا .
 — فكل واحد من المترافعين يعترف — ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف بالية بأن القاضي كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلاً للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يمكن تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضي والذي يقسم شيئاً إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - في شيئين تساويًا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذي منه نزع بعض الشيء . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزعه من هذا الذي عنده الأكثر وما يلزم رده على ذاك الذي عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذي عنده الأقل كل الكمية التي بها يفوقه النصف، وأن ينقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - تكون ثلاثة خطوط a و b و c مساوية بعضها

§ ٩ - في اللغة الإغريقية - لقد توسعت قليلاً في هذه البعثة لأجعل التفسير الذي بفعله أرسطو أكثر ظهوراً . وإن هذه المعادلات الاشتقاقية غير آمنة وقليلة الدوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها إلى "فرازيل" الذي ربما كان هو الذي أوحى إليه بهذه المقارنة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التقاسيم هي نظرياً أبسط ما يكون . وأما في العمل فالتقدير هو دائماً صعب جداً . ومهما قال المرء في نفسه أنه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذاك فالقياس دائماً دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - تكون ثلاثة خطوط - ايضاح هندسي محض لا يزيد شيئاً على بيان الموضوع بل ربما

بضمه .

لبعض فن أ أ يحذف الجزء أى وإلى ت ت نضيف الجزء ت و فينتج أن الخط
بتمامه ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و وبالجزء ت ف ، وهو يزيد إذن أيضا
على ب ب بمقدار ت و .

أ ————— ي ————— أ
ب ————— ب
ت ————— ن ————— ت

(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل ،
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين
وعلى صورة معينة ، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك
بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ — أضيف الى ذلك أيضا أن اسم
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من
المعاوضة والعقود الاختيارية ، حينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعبارة
هذا أنه أفاد رجاء ، وعلى الضد حينما يلحق المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

— (قد يمكن أن يقال ...) ... كل هذه الجملة التى وضعها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا
محلها وإن كانت كل النسخ المخطوطة تثبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يشبهون مجتها . راجع فيما
يل الجملة بعينها مكررة في الباب الثانى ف ٧

§ ١٢ — أضيف الى ذلك أيضا — هذا يتعلق بما سبق بياته ولكنه لا يتعلق بما سبق آتيا مباشرة .
ولا شك في أن باطن تشويشا في هذه النقطة ، ومع ذلك فإن أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى
أتى بها في الفقرة الخامسة .

القانون فيها للتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للرب أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحاً .

§ ١٤ — وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ — فالعادل هو الوسط القيم — في العدل المتعوض والوازع .

الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل
التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعارضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ،
وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء . إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك
هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء
للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع
العدل المعوّض والوازع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما
هو عدل "رادابنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب ، مثال ذلك إذا
كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فانه لا ينبغى أن يُضرب هو أيضا ،
وإذا كان على ضئ ذلك رجل ضرب القاضى فانه لا يكفى أن يُضرب ، بل يلزم
أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفرّق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - اضطرت الى أن تضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة
الوحيدة التى استعملها المتن .

- وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين - الذين قد أُلحوا مع ذلك أيضا فى مسألة العدل النسبى .

- أن يحتمل المرء ما قد فعل - لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسب بعض المفسرين الى
"هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ — على أنى أعترف بأنه في جميع المعاملات العادية التي يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أغنى المبادلة التناسبية والتي ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لا تقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدي مع التناسب ما قد قبل . وفي الواقع من الأمر أحد الشيئين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذي أصابه ، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة في المنافع هي قوام الجمعية . § ٥ — وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكल الألفاف في أهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤديوا إلى كل منهم ما أداه إليهم من المنافع فإن ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف في دورك مع ذلك الذي صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدي معروفا جديدا تسديه إليه .

§ ٤ — هو عين رابطة الاجتماع — تلك هي نظريات حقة كل الحق وإنسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدها بحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة في السياسة . وإن هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعتي الثانية .

— الشر بالشر — يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

— ضرب من الاستعباد — بدون العدل الاجتماعي يصبح الطيبون عبيدا للخبيثين أو يُبدّل الجمعية حربا مستديجة .

§ ٥ — هيكل الألفاف — في المعنى ما في اللفظ من مسحة الادعاء .

— خاصة اللطف — يجب لاطهار المعنى أن يضاف إليه ” وعرفان الجميل “ .

§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلا المعيار أ وصانع الأحذية ب والبيت ج والخذاء د . على هذا المعيار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذي يحمله هو . فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل في المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوى أكثر من صنيع الثاني فيلزم بالضرورة لرجاعهما الى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تنمشى في جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذي يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذي يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طيبين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طيب و بين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعافدوا .

§ ٨ - على هذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التي تحصل عليها المعاوضة

§ ٦ - بشكل مربع - سرف آخر في استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .

- على ما قد ذكرت - يعنى أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تنمشى ... - راجع ما سلف في الباب السابق ف ١٢ نجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا في موضعها .

- بين طيبين - من حيث كونهما طيبين .

§ ٨ - على هذا حينئذ - التفاصيل الآتية مهمة جدا الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هي استطراد في هذا الموطن ويمكن مراجعتها بالتطوير في السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجيح الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيها بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالي للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهي تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين الممار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية ثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء ، غير أن الحاجة التي بنا بعضنا لبعض هي في الحقيقة الرابطة المشتركة التي هي ملاك الجمعية . فإذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هي . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضعة أعطى للعملة في اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون ، لأن العملة لا توجد في الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفي قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذاء هي أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التي بنا ... - لقد أيد أرسطو دائما بحج أن الانسان كائن اجتماعي بالطبع .

- اسم مشتق - اضطررت الى أن أتوسع هنا في نص المتن لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب

الاشتقاق الذي يصنع أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشد ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .

- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة في الموطن الذي أتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشتراط علاقة تناسب متى كانا قد اتما المعايضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كنا نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حققة ، لأن هذه المساواة يمكن أن نتصور بحض اختيارهما . فليكن الزارع أ والغذاء الذي ينتجه ب والحذاء ب وعمله الذي وصل إلى حد المساواة ج فإذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التي ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هي الحاجة وحدها التي تقرب بين طرفي المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو أنه متى كان وجلان لأحدهما إلى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لآتيانها متى كان أحدهما في حاجة إلى ما عند الآخر . فإذا كان في حاجة إلى النبيذ مثلا فانه يعطى عوضا منه القمح الذي عنده والذي يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئيين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء في حاجة إلى شيء في الحال فإن ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة في الاستقبال متى مست الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذي يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عنها ، فهي لا تحفظ دائما قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ - كنا نتكلم عليهما آنفا - ر. الباب السابق ف ١١

- في شركة حققة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر في المعاوضة الخصوصية التي يشرعان فيها .

- فليكن الزارع أ - ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضايق الصكرة عوضا عن أن تساعدنا .

§ ١٢ - إذا لم يكن ... في الحال - بطول الاستطراد شيئا فشيئا . وهذا هو من الاقتصاد السياسي

وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف في السهر عن أن موضوعه في هذا الباب إنما كان تنفيذ نظرية الفيشاغورثيين على القصاص الذي هو في مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حيثئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحدة تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فإذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المساوية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ — وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكمية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهو تجعل كل شيء ممكن القياس نسبيا لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار أ عشرة مناجم ب وسيريرث وليكن أ نصف ب أعنى أن الدار تقوم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السيريرث لا يقوم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ — حيثئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ — إنها تسمى العملة — تكرر لما مر .

— فلتكن دار أ — تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ — حيثئذ يرى — نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الإنسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حر والذى يعرف كذلك أن يحريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يحريه بين أشخاص آخرين ، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظلم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة إلى الشخص نفسه ، لأنه إذا كان الشيء طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسما عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل مما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بأن هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظلم هوى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبما يحىء كما لو كان الشأن فى الظلم أن الضرر الأقل ليس فى احتماله
والأكبر فى اتيانه .

§ ١٧ — تلك هى الاعتبارات التى كنت أريد ذكرها على العدل والنظم وعلى
طبيعة كليهما وعلى النظم والعدل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ — الضرر الأقل ... ليس فى احتماله — مبدأ أفلاطونى . راجع ”الفرغياس“ ص ٢٨٤ من
ترجمة فكتور كوزان .

الباب السادس

— في أركان الظلم والجريمة وشروطها . — يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانبا مطلقا . — في العدل الاجتماعي والسياسي . — في القاضي المدني وولاياته السامية وثورابه الشريف . — حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلعا بالحق السياسي . — بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي .

§ ١ — لما أنه من الممكن أن الذي يرتكب ظلما أوجناية لا يكون بعد ظالما أوجانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التي فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالما ومذنبا في كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغي هنا أي تفريق بحال من الأحوال؟ إذن رجل يزني بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هي عليه ولكن بدون أي سبق إصرار وتكون الشهوة هي التي جرت به الى هذا . § ٢ — لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانبا حقا، وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال في سائر أنواع الجرائم .

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٦

§ ١ — لما أنه من الممكن — يعني أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعله آثمة دون أن يكون الفاعل آثما تماما . وإن العادة وحدها وضهير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التي فيها آثار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

— ومذنبا — زدت هذا اللفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفي وحدها .

— إذن — هذا يعود على السؤال الأول لا على الثاني مادام أن أرسطو يؤكد أنه لا بد من تقدير الظروف والنيات . على أن في مذهب الرواقيين الذي هو أشد لا يراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤثمة على السواء ويجب العقاب عليها . هذا غلط .

§ ٢ — يجوز أن لا يكون لصا — لأنه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطية واحدة تكفي لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ - ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل، غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا. أعني العادل مطبقا على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تناسيا وإما شخصيا وإما عدليا. وبالنتيجة كلما كانت أموالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض. بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبه قليلا أو كثيرا. لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس. ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكنا ما دام الحكم هو الفصل بين العادل والظالم. وحيث يكون الظلم ممكنا قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة، لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائما ظلم حقيقي أي فعل إسناد المراء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضرارا حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله.

§ ٤ - ذلك هو الذي يجعلنا لا نسند السلطان إلى الشخص بل إلى العقل، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ - ذكر فيما سبق - في الباب السابق ف ١

- العادل المطلق والعادل الاجتماعي - هذه المناقشة لرابطة بينها وبين السابغة التي تركها قبل تمامها.
- بل بالأول تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستقصيها في الباب السابق.
- والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعها أرسطو في كل سياسته. ولكن لسوء الحظ ما كان القديما يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد.
- عدل كيفما اتفق - لا توجد جمعية أيا كانت مبلتها من الرذالة تستطيع أن تستغني عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل.
- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بعينها تقريبا في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من تريحتي الطبعة الثانية.
- فليس هناك دائما ظلم حقيقي - هذه هي المسئلة التي وضعت في أول الباب.

طاغية . لكن القاضي الذي أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة . فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يستند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر في المنافع التي هي للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق في الواقع أكثر من سواه . وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير . وهذا هو الذي حملني على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغنياء أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضعنا ذلك فيما مضى .

§ ٥ — حيثئذ يستحق القاضي مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هي الشرف والاعتبار . وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة .

§ ٦ — حق السيد وحق الأب لا يتدجان في الحقوق التي تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها . يفهم في الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن في حق من نملك . وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه . وما كان امرؤ ليريد مع الروية الاضرار بنفسه . لذلك لا ظلم من المرء في حق ذاته . حيثئذ فلا شيء هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعي

§ ٤ — وهذا هو الذي حملني على القول — راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ — هي الشرف والاعتبار — قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرء إن التكريم هو أسمى مكافأة في طائفة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهي التي يطمعون فيها لأنفسهم .

§ ٦ — من نملك — هذه هي نتيجة نظريات أرسطو على الرق ، ولكن من الباطل في الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر ، فإن السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما في حق عبده والوالد في حق ولده .

— بجزء منه — هنا ترك الفيلسوف نفسه تتحدع بعبارة مجازية . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من تراجمي للطبعة الثانية .

والسياسي . فالعدل السياسي لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على
الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين
في مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكبة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع
من العدل أكثر انطباقاً على الزوج بالنسبة لزوجته منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على
السيد بالنسبة لما ملكه يمينه . وإن العدل الذي يسير الأرقاء والأولاد إنما هو
العدل المنزلي الذي يختلف هو أيضاً عن العدل السياسي والمدني .

— العدل المنزلي — راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محللا للتغير من القوانين الإنسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حينما كان وليس تابعا البتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لما بلا فرق وعلى سواء . غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر بحمل فدية الأسرى أو أن تذبج معزى قربانا لا تشتري لا نعمة . وعلى هذا النحو جميع النصوص الخاصة بالأفراد ، فالقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" . وذلك هو الشأن في كل ما توجبه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حينما كان . على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٧

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي - لا يوجد في المتن الاكلمة واحدة .

- ما هو طبيعي... قانوني محض - تمييز عميق وبسيط يبطل جميع ضلالات السفطائيين الذين يظنون العدل

لا يتعلق الا بالقانون .

- أن تذبج معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الامثلة النافذة .

- الى برازيداس - وهو قائد لقدموى هلك في حرب بيلو يونيز يا . وإن القانون كان في استطاعته

أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل في كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه المناقشة في "غرغياس" لأفلاطون ومقدمة ظقليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الانسانية والحقوق التي تقرها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح مجزئه . بالنسبة للآلهة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال ، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبيعتها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبيعتها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى غير العدل ، وبهذه المناسبة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضع والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تقدر بها الأشياء . فإن مكاييل النبيذ والحنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنما في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيراً أحسن من هذا واقطع . فإن مفراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الإطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأي أساتذته أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبيعتها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأي المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء منه . بل هو يؤيد دائماً وبحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعارة أخرى مبادئ . - وبهذه المناسبة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد اختكر بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذي يقرر أن اليدين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنما في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فإن المقاييس إذا كانت تخضع فليست بعد مقاييس .

حيث يُسترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فإنها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . § ٧ — يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم ماخوذاً على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني ، فإن ذلك الشيء بعينه بعد أن نُفعل أو بعد أن ارتكب يصير فعلاً ظالماً قانوناً ، أما قبل أن يرتكب فإنه ليس فعلاً ظالماً قانوناً بل ليس الا ظالماً في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء ، غير أنه في اللغة العامة يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جلس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

— وذلك هو خيرها — راجع في السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجيح الطلبة الثانية .

§ ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية — الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ — بمعنى الكلمة — زدت هاتين الكلمتين لإيضاح الفكرة .

— الفعل العادل — الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتعصيل .

— قفا بعد — في الباب التالي .

الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو الظلم — الأفعال الاإرادية أوالتى ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما —
فى سيق الاصرار — التنبؤ عذر لبعض الأفعال التى يجبر إليها — فى الخطايا التى يمكن العفو عنها والخطايا
التى ليست محللا للعفو .

§ ١ — لما كانت الأفعال المطابقة للعادل والأفعال الظالمة هى كما أتينا على بيانها ،
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا
فى الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا
بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما فى هذه الحال .
§ ٢ — حيثئذ يكون كل ما فى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار
أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،
وبالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ — كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما
وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عالما بما يفعل فى الظروف التى لا تتعلق إلا به
ودون أن يجهل الشخص الذى إليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التى أستعملها

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفى الأدب الى أريد ك ٤ ب ٨

§ ١ — الفاعل مريدا — مبدأ بنهى كان على بساطته متفكرا فى طائفة من النظريات . وهو على
ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أفلامون نفسه فانه كاد يردى به إذ قرأ أن الرذيلة ليست إرادة البتة .

§ ٢ — أو ظلم — وكونه إراديا هو الذى يجعله مرذولا أو معاقبا عليه .

— جريمة — زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التى هى غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ — فيما سبق — راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٢ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها

طويلة بعد التى كانت فيما سبق .

ولا الفرض الذى يرمى إليه ، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة ، كما لو أمسك أحد بيدك بفعلك تضرب شخصا آخر ، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة ، فان هذا لم يكن ليتعلق بك ، بل قد يجوز أن الذى ضُرب فى هذه الصورة أبوك . وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين ، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرأ مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت إليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادية والتى نفعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلتها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى ، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثالا أن يسلم أمرؤ مالهديه من ودیعة على رغبة ونحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى ودیعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنسبة لمن غير الإرادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نسبة الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فإن ما فعلها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي فعلها بلا اختيار فهي التي لم تكن تتدبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضر الإنسان مواعظته على ثلاث صور مختلفة . فبدا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأنى غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث ونخر بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النحس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منخوس الطامع

§ ٥ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أي بدون سبق اصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق اصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أوسطها يفصلها فيما سبل . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالإرادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فإن أفلأطون الذي ربما كان أوسطا

قد استعارها منه لا يجدها صحيحة وينقدها تمثيا مع نظريته في أن الرذيلة خير لإرادة .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ل ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكن أن يجنبه بحذرا أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ - وثانياً متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق
إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يتدرج جميع ما يقع بين
الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية
التي فينا . وبسبب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الإنسان
حقاً أعمالاً ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عاصياً
في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يعمد على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين
يسببونه . § ٩ - وأخيراً متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار
فهو مجرم كل الإجماع وسيئ الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي
ترتكب عند انفعالات القلب أفعالاً مع سبق الإصرار حقاً كبيراً . لأن السبب
الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي تار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار
الغضب . § ١٠ - في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم
وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على
من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود
حيث يلزم دائماً أن يكون المتعاقدان سيئ النية إلا أن يكون سلوكه مسبباً على
النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فان الذي اجترأ على
المهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد
نفي ذلك .

§ ٨ - وثانياً - قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذي أتمناه أرسطو .

§ ٩ - وأخيراً - النوع الثالث والأخير منطبعة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو
إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ - ولكن هنا محل وفاق - تكرير قليل الوضع لمعنى جلي كل الجلاء .

§ ١١ — إذا ضرر إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً. ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماماً في حق الرجل العادل، فهو عادل حقاً متى أتى عملاً عادلاً بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلاً إلا إذا كان صادراً عن إرادة وحرية. § ١٢ — أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماماً بل بعناية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ — ضرر... عمداً — هذا وكل ما يليه إلى آخر الباب هو ضرب من التلخيص.

§ ١٢ — لا بالجهل تماماً — من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينفذ نظريته.

— بل بعناية — تسبب الشهوة ولكن لا نغدرها.

— ولا جديرة بإنسان — هذا هو بالبدئية ما هو مفترض حكماً في جميع القوانين العامة. وفي مذهب

أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التي يعتبرها غير إادية.

الباب التاسع

إنطال بعض تعريفات للظلم — خطأ "أوريفيد" — الظلم الذي يرتكبه الإنسان دائماً إرادى، والذي
يُجمع عليه ليس كذلك في الواقع — رد على بعض اعتراضات — تعريف أوفى للظلم — لا يمكن للإنسان أن
يرتكب ظلماً في حق نفسه — "غلوفوس" و"ديوميد" — في قصة ظلمة الآثم هو الذي يفعلها لا الذي
يقبلها — واجبات القاضى — صعوبة العدل وعظمه — العتبة الخاصة التي تستطيع إتيانها — أنه في أصله
فضيلة إنسانية .

§ ١ — لكن هنا يمكن أن يُتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو
الانظلام وما هو الظلم . وبدئاً هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه
الكلمات الغريبة :

”إنما أنا الذابح أمى وإنى لقائله“

”هى وأنا كنا نريده . نعم والأمر صدر منها“

أفيكون جائزاً في الواقع أن إنساناً يريد أبداً طائماً مختاراً أن يقع عليه ضرر وظلم ؟
وبعبارة أولى أليس أنت تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائماً ؟

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٤ ب ٩

§ ١ — لكن هنا يمكن أن يتساءل — ليست المسئلة التي يضعها أرسطو لها ضرورية . والظاهر أن
المناقشات السابقة لم تدع شيئاً خافياً في نظريته .

— وبدئاً هل فهمه "أوريفيد" — في المأساة المفقودة "بلانروفون" — وإن هذه القطعة لم تكن
قد حصلت في طبعة "فيرمين ديدو" أوريفيديس فراجانتان .

— إنساناً يريد أبداً طائماً مختاراً — لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن في حالة الغضب الشديد
والياس قد تطلب إلى آخر أن يقتلك كما يدعى "بلانروفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

— ارتكابه إرادى دائماً — ليكون ظلماً حقيقياً .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الإنسان دائراً بين الإرادى واللاإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظلام إرادى تارة وغير إرادى تارة أخرى ؟ § ٢ - وقد توجه أيضاً أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الإنسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذي يأتيه الإنسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الإرادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الإنسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذي يلقاه الإنسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يجدون الغير يعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلقي شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يحتمله الإنسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها، لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقى . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة إلى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - أن كثيراً من الناس يجدون ... لا شك في أن أرسطو يقصد التكم في هذه النقطة ،

ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة موضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه - يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده .

وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة ببيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر هو ظلم من جانب من يفارقه ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالنسبة إليك أنت الذى تستحقه .

المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما ، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل العدل .

§ ٤ - ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا سرا يآثر . والفعل بالعمد إنما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسيء الى نفسه باختياره التام يلقى الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هي مشكلة أو ردوها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يآثم المرء في حق نفسه . § ٥ - يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بإرادته ، ولكن خيرا أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد إرادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ - وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ - كما قلنا - في الباب السابق في الفقرة الأولى .

- عديم الاعتدال - هذه محالة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ - قيد آخر - الشرط المفترق في بادئ الأمر لأنه طبعى في ظاهري الأمر . وقد أبرزه هنا لإبرازا في غاية المناسبة .

§ ٦ - ظلما حقيقيا - قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على تقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

§ ٧ — لا يحمل امرؤ ظلما أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله إلى "ديوميد" بأن قايبه "بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة ."

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذي يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خاصة .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الإنسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتي للبحث وهما كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذي يعطى إلى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الإنسان أن يسيء إلى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزا وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسيء دون

— عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه — والذي لكونه ليس مائلا لنفسه لم يكن يعمل عالما ماذا يعمل .

§ ٧ — "هوميروس" — الإلياذة . التشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايبه — أي بسلاحه على سلاح خصمه .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تخرج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا في أن أستنتجها ووضعتها وضعا صريحا ولم يتركها إلى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آنفا . وسيرجع إليها أرسطو في الباب الحادي عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة ومحض إرادته الحرة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فاته يرتكب ظلما في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وإن الرجل الشريف الرقيق الاحساس لا ميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هذا الحد هذه المسألة التي نضعها هنا فإذا كان هذا الرجل يحنى من وراء هذا خيرا آخر، المجيد مثلا أو الشرف الحقيقى، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجل نصيب ؟

يمكن تذييل هذه الصعوبة أيضا بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم . فإن هذا الرجل لا يألم شيئا ضد إرادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى مادام أنه يريد، بل لم يصب في الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ - ومن الواضح كذلك أن الخطأ هنا هو الذى يجرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشيء المعطى ظلما هو الآثم الحقيقى، بل إنما هو ذلك الذى بمحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو في ذلك الذى يعادل الأنصباء دون الذى يقبلها .

§ ٩ - ظلما في حق نفسه - هذا يناقض ما قيل آنفا . فإن العطاية هي إرادية محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آنفا إن المرء لا يحتمل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سبلى .

- للذين طابت أنفسهم عن المنافع - لا يصيبهم غير إذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالروية والتدبر .
- بأجل نصيب - نصيب الرجل الزيد على المعنى الذى يقصده أرسطو ليس فقط النصيب الأجل بل هو وحده النصيب الجليل . فإن الأنصباء الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ - أن الخطأ هنا هو - بالنسبة الى العدل بمعناه الأنصبي ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ — نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "فعل" ذات معان متعددة ويمكن أن يقال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أمانت كاليد التي أكرهت بقوة قاهرة أو انعدام الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظالماً، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ — وبحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكماً جائراً وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالماً حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالماً أيضاً على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبما يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق، وإنه اذا أصدر القاضي حكماً جائراً وهو عالم به فقد ارتكب افراطاً إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ — هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصياً بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يتحكم جوراً لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذلك الذي في هذا الوضع يحكم ظالماً بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلاً، إن لم يكن لياخذ أرضاً فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقداً .

§ ١٤ — يخال الناس أنه لما كانت الظلم إنما يصدر عنهم وبمحض إرادتهم

§ ١١ — ظالماً — في الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده العالم بل قصده السخط .
 § ١٢ — حسب نصوص الحق القانوني — بل ولا في نظر الأخلاق اذا كان خطؤه غير إرادى أبداً .
 § ١٣ — يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ الحق بيد أرسطو وإن كان هذا الظلم على وجه العموم قد يكون في نظر العاى أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي مظالم حقيقية ومجلبة للدم .

— فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقداً — ويمكن أن يكون قد تأثر ببول أقل مفااة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا تادلين . لكن ليس من هذا شيء .
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يترتب عليه أو إعطاء القاضي
تقديدا يبدد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا ، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من
الميل الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .
§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعترف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى
بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الإنسان الى إقامة
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ما هو السهل والنبذ والخريق والكي والبرق ،
ولكن أن يعرف بالضبط بأي المقادير ولأي شخص وفي أي الأحوال يلزم استعمالها
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الإنسان طيبا .

§ ١٦ — وبناء على هذا الرأي عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فإن العادل على ما يظن هو أكثر وسائل
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعبارة أخرى يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء — والحق مع أرسطو . ولكن الرأي العام لا يستبين بأمر العدل
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يعجبون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن في اكتساب
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاولة هذه الأمور — هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فإن
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . واجمع ك ٢ ب ١ ف ٧
§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما — مسألة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يژنى ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقى لأمنته ويعمل ساقيه فرارا الى أول مفتر يقاه . ولكن ليكون المرء جباناً ، ليكون مجرماً لا يكفي أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضاً أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا يتحصر فقط في القِطْع أَوْ في عدم القِطْع ولا في إعطاء الأدوية أَوْ في عدم إعطائها ، فإن مهنة الطبيب الحقيقية تتحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقة والتي يمكنها أيضاً بالإفراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أحر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلاً وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شيء أيا كان يصير ضاراً . ومن الموجودات أحر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جباناً — في الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فإن الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق في التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطاع عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هي الخيرات لدوائها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصبح شرواً على حسب الاستعمال الذي تستعمل فيه . — إنما هو الإنسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

الباب العاشر

في العدالة - علاقاتها بالعدل والتمريق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغة عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - نعرف الرجل العدل -

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فإذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المتائلة وإنما ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا نقصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال المدوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذا تكلم على شيء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذا لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذى تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والتناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يتبع ... طيباً - هذا هو فى الواقع مضمون نظرية العدل .

... مطلقة المتائلة ... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفروق على ما بها من الدقة فى غاية الإحكام .

- جميع الأفعال المدوحة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مسألة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أي العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتخرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملائما . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فإن التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حيثئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام .

§ ٢ - بوجه ما - هذه المعاني موجودة بحجتها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه في بعض الأحيان .
- العدل هو أيضا أحسن - لأنه ياتى إلى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موفق - تعبير حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولكنه كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كذت" . فان الضمير إذن يحمل غوايبن حقيقة تنفذها الإرادة .

في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعني بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ - حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التي اضطر القانون إلى استعمالها ، فطبيعة العدل إنما هي تعديل عوج القانون حينما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها . § ٧ - إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطابقة سن قانون لبعض أشياء معينة ، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع إلى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار في "لسبوس" . فإن هذه المسطرة كما هو معلوم تنثنى وتتشكل بشكل الحجر الذي تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض .

§ ٨ - يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضل له العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذي يؤثر بحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاوها في سلوكه والذي لا يدفعه التمسك بالحق إلى غاية التحرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص بل الفضيلة إنما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ - تعديل عوج القانون - من المستحيل أن يعبر في هذا الموضوع عن احساسات أدخل في باب الحق وأعني غورا عما يصنع أرسطو هنا .

الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما في حق نفسه حقا - في الانتحار - للجمعية حق في كراهته -
أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - ايضاح هذا الرأي القائل بأن الانسان يمكن
أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان
ظالما ومجرما في حق نفسه . يلزم أن يُعدّ في الواجبات التي يفرضها العدل كل الأفعال
التي يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح
الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو مجرمه . § ٢ - زد على ذلك انه متى أحدث
انسان ضررا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذره في أن يقابل ضررا بضرر وقع
عليه ، فانه يكون بذلك قد صيّر نفسه أثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن
يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شيء وكيف وقع . ولكن الذي يقتل نفسه
في سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون .
فهو يرتكب اذن فعلا أثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على
نفسه هو ؟ لأنه إن كان يألم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أريديم ك ٤ ب ١١

§ ١ - يرى أيضا - هذه المعاني لا تتسق مع الماسية - وإن آخرنا من الأدب إلى أريديم المسيو
"فرتسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أريديم . راجع مقدمته ص ٢٤ و ص ١٢٠
من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى منه عليها في الباب التاسع ف ٨ وما بعدها .
- وما لا يبيحه القانون فهو مجرمه - يجب أن يزداد على ذلك : في الأفعال الآثمة أو على الأقل
الأفعال المشكوك في أمرها . وقد أنحى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ٩ ص ١٩١
من ترجمة كوزان) وأما الرواقية فانها أباحته .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذي هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة
 لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه
 بالمعنى الذى فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون
 أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الإطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه يخالف تمام
 المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يحرم عرضا هو رذل كالجبان
 الذى كنا نتكلم عنه آنفا ، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى
 هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق ، ولو أسند اليه هذا
 الفساد لا يستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن
 واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والعاقل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة
 الاختيار الحر ، وسابقا على كل تحريض لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير أنه
 الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يالم
 ويفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد ، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه
 ظلما بمحض إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما
 ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحيداً فما من
 أحد زان بزوجه ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقبة حائله ، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار . — هذه المعاني مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما

يقول أرسطو إن الانتحار جريمة اجتماعية . بل هو معتبره نوعاً من عدم الإيمان .

§ ٤ — أن يكون ظالما لنفسه . — وجوع الى مسئلة يظهر أنها قد انتهت .

الذى كنا نتكلم عليه آنفا — راجع ب ٩ ف ١٦ .

انخلاص . وعلى جملة من القول فان مسألة العلم بما إذا كان يمكن الانسان أن يظلم نفسه تتحل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يمتلئه الانسان بإرادته .

§ ٧ - وليس أقل وضوحاً أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديشان . ذلك بأنه فى الواقع من جهة إصابة للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقرر معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجهاز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائماً مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جدد اللوم . وإنى حيناً أقول سوء الخلق فأتى أعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيراً ، ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضى ضرورة قدراً حقيقياً من الجور . وعلى ضده ذلك أن يكون المرء موضوعاً للظلم لا يستدعى من جانبنا ظاهراً ولا سوء خلق . § ٨ - وحينئذ فان احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحياناً أكبر ضرراً بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذى لا يشتغل أصلاً بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلاً إن التدزّن الرئوى مرض أكبر خطراً من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضرراً إذا كان مثلاً السقوط الذى يسببه بوقعك فى أيدي الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ - وعلى جملة من القول - على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع إليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ - الطب الجهاز - هذه التثيلات قد لا تكون محكمة المورد .

- شر من احتماله - يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ - بالواسطة - يعنى باعتبار مادي لا باعتبار أدبي .

§ ٩ — إنما يكون على طريق المجاز المحض والتفسيب أن يقال بوجود عدل من الإنسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في عائلته . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظالماً على نفسه ، ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ — هـاك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية .

§ ٩ — عدل السيد في عبده — لأن أرسطو يعتبر العبد دائماً بجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطلق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه ممكن .

— في جميع نظرياتنا — راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ — والفضائل الأخرى الأخلاقية — يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل إلى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب الماضية ينتقل إلى الفضائل العقلية فيما يلي .

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إنباء النظريات السابقة ضبطاً أوفى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأولية وغير المنحولة ، والثاني الذي يعادل في الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحساس ولذلك كله والتفريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستترة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كل الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن تعزف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه بنى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدٌّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

-- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر ١ ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعني باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدافة .

- دائم الانتباه - راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر الماعاني متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلاً .

- حدٌّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المعنوية فإن المقياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأ أفلاطوني اتخذه الرواقيون فيما بعد كما اتخذه أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما التمام الوسط واتباع الطريق الذي يهتدى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذي قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك في صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفي أن تكون نظرياتنا في الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هي فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا في البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى . وجيه أنه عام جدا وأنه متغير تبعاً لتقديرنا كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه لعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ - للجسم والصحة - تشبيه مكرر في الأدب الكبير بالفاظ أخرى ك ١ ب ٢٢ ف ١

§ ٣ - تعريفنا وافيا - يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنس ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أويديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى في الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رأيه موجود مرة أخرى في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ . ولكنني لا أوافق على هذا الرأي وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذي يذكره أرسطو في هذه الفقرة موجود في كل ما على (راجع في هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ - سبق بنا ... - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآثر غير عاقل . فلتقسم الآن على هذا النحو الجزء الذي هو موصوف بالعقل وتترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التي لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هي عليه . والآثر يعرفنا الأشياء التي وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعي في الواقع أن الأشياء المتخالفة لنفس يناسبها في النفس أيضا جزء من النفس مختلف لنفس ما دام أن معرفة هذه الأشياء تحصل في كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ - من جزئي النفس هذين نسمي أحدهما الجزء العلوي والآثر الجزء المفكر والحاسب . وفي الواقع أن عادل وحسب هما في حقيقة الأمر شيء واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التي ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة : وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآثر - هذا هو الحكم والتصور ومجرد الرأي . وفي الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما ، فإنه لا يمكن أن يميز في النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فأنما هي خاصة واحدة يعرفنا تعطينا على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو في "كتاب النفس" بهذا الرأي ، بل يقسم النفس بأجل من ذلك الى حساسية وفطنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتي .

§ ٦ - الجزء العلوي ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فإن العقل في أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ ووافق عليه بحدس مباشر . وأما في الفكر فإنه يبحث عما يجب أن يتفكره وما ذا يجب أن يصمله بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولرقلنا المعادل لربما كان أضيظ .

- خلافا لما هي كائنة - والتي هي بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعني أنه لا يوجد في النفس في الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذي يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التي ينطبق عليها .

§ ٧ - فلننظر حينئذ بالنسبة لمدين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

§ ٨ - يوجد في نفس الانسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن للحوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تشدبر وتعادل ، لزم للأسباب عينها أن يكون عقل الانسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقر من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

§ ٧ - لأن في هذا فضيلة - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٢

§ ٨ - والغريزة - في "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه شيئاً . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

§ ٩ - حب الأشياء وكراهتها - على تقدير (الأدبية) .

- هذا الاختيار ليس إلا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الغريزة بالاختيار وتتحد به .

- الفطنة - هي الفاعلة .

- والحق - الذي يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأملى المحض والنظري الذى ليس عمليا ولا محدثا فالخيرُ والشرُّ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولى . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو الملة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بدئا ثم الفكر الذى تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما ما دام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذا فى ذاته لا يتحرك شيئا . ولكن الذى يتحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى إلى غرض خاص ويتقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظري المحض — راجع فى كتاب " النفس " نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظري — زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأغريق ما تحصله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

— مع الغريزة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا للمنى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للإحداث الحقيقى بالكائن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الإحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . وإلى أعلن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فإن نوعى "ريد" الأولين لا يتبني البتة أن يدرسا فى علم النفس (البسيكولوجيا) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد .
فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك
بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لأن إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها
الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو
عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ — الماضى المقتضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبى
ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون" ، ذلك بأنه من المحال معادلة
فعل آنقضى ، إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى
لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول
" الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا اختيار له "
" فإنه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان "

§ ١٤ — على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس
العاقلى وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على أكد
وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

— للشيء الذى يراد فعله — والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .
— لأن إحسان الفعل — راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو
الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .
§ ١٣ — لأغاثون الشاعر — المذكور فى "مائدة أفلاطون" والذى يبين على أرسطو أنه يستند به
كما يستند باستاذة . وهو يستشهد به "فيا سيل" ب ٣
— الله ذاته فى هذه النقطة — لقد نبه "زبل" فى صحيفة ٤ - ٢ من تفسيره أن "فياندر" يورد
هذه الفكرة عينها فى الأولية الثانية فى البيت ٢٩
§ ١٤ — على هذا حينئذ — نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيفة .

الباب الثاني

لنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفقه ، العلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم ... تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وطبها يعني القياس تستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحا منها - الاستشهاد بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمي موضع .

لنسلم بدياً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هي خمس : الفقه ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ، ولندع الرأي إلى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حد التقريبات - بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب إلى أويليم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير إلى كتاب النفس وإلى المنطق حيث ناقش فيهما هذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٢ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجعتي . والأصوليات الثانية (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجعتي .

- هي خمس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة . إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هذه النظريات في كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغي مراجعة هذه المناقشة الكبرى التي تفتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعال الذي يستند أرسطو على الدوام إلى العلم . راجع على الخصوص الأصوليات الثانية ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٩ من ترجعتي .

لا يمكن أن يكون خلافاً له هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي فالتنا نجهل تماماً ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفلتت من مرعى عقولنا . الشيء الذي عُلِمَ والذي يمكن أن يكون موضوعاً للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلي لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعَلَّمَ وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلَّمَ . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يحىء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك في الأنولوجيا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج وبالنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وعلى جملة من القول فإن العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي بينهاها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على السواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلي وغير قابل للتغير .

- الأشياء الأزلية غير محدثة - لا شك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما حل أفلاطون على أسب ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلم وكل علم يعلم استنتج أن الفضيلة ليست علماً كما كان يدعى .

- في الأنولوجيا - الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - للقائمة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوجيا الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

- أصل القضايا الكلية - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوجيا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول
التي اعتقد بواسطتها، فإنه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فإذا كانت المبادئ
ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوجيا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوجيا الأول والأنولوجيا الثاني جميعا .

ولكن على الخصوص في الأنولوجيا الثاني عالج أرسطو الايضاح .

- إلا بطريق الواسطة - لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بدئية من النتيجة الصادقة التي
يستنتجها منها .

الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا شغلاً للعقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاج أعني الأشياء التي تنتجها في الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لا تقع إلا في الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر ، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يخص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلاً فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أريديم ك ه ب ٣

§ ١ - الانتاج ... الأحداث - هذا تمييز مادي عند أرسطو . والواقع أن الأحداث هو بعينه في كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن للأحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله في العقل الذي أوجده . على أني لا أنكر أن القول بأن الأحداث لا يخص إلا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وإن اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

- في مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعبير المماثل لهذه وتعليقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا نفعل - أي على صورة خارجية وبالمعنى الذي يبه أرسطو آتها .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بعبارة أخرى تهديها "القطنة" .

فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فتا فينتج من هذا أن الفن يشتبه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ — كل فن مهما كان يرمى إلى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أعني توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حيثئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ — ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر ” أغاثون “ .

” الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة “

§ ٥ — أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على العكس من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها إلا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه .

§ ٢ — كل فن ... يرمى إلى الإنتاج — مخالفاً بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل فيها .

— الأشياء التي هي موجودة بالضرورة — والتي هي موضوعات العلم .

— أصل وجودها — في حين أن الفن يوجد الأشياء التي ينتجها ويصير خالفاً لها إلى حد ما .

§ ٤ — الاحداث بالمعنى الخاص — أضافت هذه الكلمات الأخيرة .

-- بحق ”أغاثون“ — راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقا عليه .

— الثروة تحب الفن — قال المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء هي دائماً خارجية .

الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن - مثال بيريكليس - التأثير السيئ لاضغاث اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد .

§ ١ - أما التدبير فانه يمكن الامام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين ، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفاً للعادلة والحكم على الأشياء التي يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة لصحة الجسم وطافته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .

§ ٢ - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرفناه .

على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي يحسن المعادلة . § ٣ - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة ، وبالنتيجة إذا كان العلم قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصدددها هنا يمكن أن تكون أيضاً

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٤

§ ١ - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادي لأرسطو أنه يتخذ مبدأ لمناقشته أفكار الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ - كما عرفناه - أضفت هذه العبارة من عندي .

§ ٣ - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلاقاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذي إليه ينتمي إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذي إليه ينتمي الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على الانتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الاحداث ليس دائماً إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرمى إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "بيركليوس" ومن على شاكلة باعبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط الكيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعني بلفظ التدبير الذي هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حيثئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— الجنس الذي ينتمي إليه الانتاج — راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الانتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعاني التي سبقته .

§ ٥ — وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير

مفهومة في اللغة الفرنسية التي ليس فيها تعريب الاشتقاق ممكناً .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة بعيدة الثور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا ، إنهما لا يمتعنا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلثا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعم أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل ، غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمناه . فان العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يخضع برضاه مفضل على ذاك الذى يخضع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنسبة للتدبير فضيلة

— فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى — أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهروا أنها ضرورية .

— أصل الفعل الأخلاقى — أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو متعلق .

§ ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات — ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

— للفضيلة — أو النبوغ .

— أما فى التدبير فلا — يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

— فالأمر على الضد — وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للمرء أن يرتكب الخطيئة غير طامع من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء فنانا عظيما إذا أساء العمل بنية أن يسبه .

وليس فنا البتة . § ٨ - ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن علمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

- وليس فنا البتة - المقابلة ليست واضحة تمام الوضع لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ - جزآن موصوفان بالعقل - راجع ما سلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

- لا نصيب له إلا الرأي - راجع الأصول طبقا للثاني ك ١ ب ٣٢ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

- وضع يصاحبه العقل - بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تميز أرق درجات العلم ، فهي تسمو على الخبرات الانسانية والمنافع الشخصية .
 "فيدياس" "فوليقليط" "أنتزاغور" و "طاليس" - التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أيا كان ، لأن العلم مقترن دائماً بالفكر (المنطقي) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .
 أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطي إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشياء الواجبة الوجود والممكنة ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نضله أبدا هي العلم والتدبير والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آنفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

وركتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأرائل ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها .

§ ٣ - أما الخلق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فأننا لا نسنده إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحائنا حاذقا و"فولقليط" مصورا حاذقا، وأنا لا نريد أن نعنى هنا بلفظ الخلق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ - فن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"إن الآلهة لم تجعله نحائنا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الخول" .

على ذلك فن الواضح أن الخلق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

- فيبقى أن الفهم هو وحده - هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولوجيا الثانى لك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ - أما الخلق - لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

- الخلق الحاذق - عبارة المصنف "أما الحكمة" ولم يستعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فأنها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أفراغور" . وفى هذا من التخليط ما فيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

.. نحائنا ... مصورا - الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس الممارى والتحات معا .

§ ٤ - "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع أحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فيرمين ديدر" ص ٨٠ .

- الخلق الحاذق أو الحكمة - وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الإنسان أن يعلمها . § ٥ - فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم ، ويمكن أن يقال أنها العلم بالأشياء العليا وأنها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع أن من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي هو أسمى العلوم جميعا إن لم يفترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ - غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسماء في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلاح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذي ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته في جميع الأشياء التي تسمه شخصيا سمي مدبرا ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصيرة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ - وعلى جملة من القول فيديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداهما بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصلحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبديهة لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ - مركب من الفطنة والعلم - ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلا .

- أسمى العلوم جميعا - ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ - بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر - زدت هذه التفاصيل لإيضاح فكرة المتن .

§ ٧ - فاذا عني بالحكمة - على رأي أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكل الكائنات ، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبيعتها أقدم من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكون منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أنقزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يرون على وجه العموم جهلاء كل الجاهل بمنفعتهم الخاصة ، يرون متقدمين جدا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على ضد ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آتفا عن نعمت السليم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه المعاني مختلطة وغير منسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحط أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدم من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آتفا عن تفوق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو الى الفكرة التي يذهب آتفا .

- حكماء - ذلك ليس فقط لعلمهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا في العلم .
- جهلاء كل الجاهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتي يروي أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العملي . أما "أنقزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه في ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البهتة . § ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانساني لأن الموضوع الأصلي للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة ، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يُرمى إليه ، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لتفاعلتنا . وعلى وجه عام مطلق فإن الانسان الذي يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصيح هو ذلك الذي يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يقتصر التدبير على مجرد العلم بالصيغ العامة ، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصرف الأمور الجزئية لأن التدبير عمل ، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعال وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيهم التجربة ، مثال ذلك انفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة لكنه يجهل ما هي بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذي يعيد الصحة للمريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذي يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية ، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عمل محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبتي المعرفة هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل ، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسي .

§ ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك - راجع نظرية التدبير آفاب ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ - لأن التدبير عمل - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا وإلا اخلطت بالعلم .

- رتبتي المعرفة هاتين - أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة — انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافع الشخصية على ما ينبغي — المنفعة الفردية لا يمكن أن تفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة — لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة — التدبير لا يمكن أن يشبهه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ — في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاق واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذي يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذي لكونه أساسيا ومنظما لساير الأشياء يقنن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عمل وفكرى معا لأن الأمر العالي ينص على العمل الذي يجب على المدني أن يأتيه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العام رجال السياسة لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ — وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعني

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أريديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — ومنظما لساير الأشياء — انه التشريع الذي يمكن في الواقع تمييزه عن العمل أي تصرف الأمور الذي يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ — فرق آخر — واقعي ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وإن كانت السياسة في الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

— الاقتصاد أعني ... — ترجمت الكلمة اليونانية بجملة .

حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعة الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مديرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل "أوريفيد" على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتراني كنت إذن مديرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد واستمتع »
 « — كما يستمتع الحكيم الحامل المتزوي في أواخر الصفوف — بهذه النعم الكبرى »
 « التي أنعمت علي بها السماء ، لكن هؤلاء الطامعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
 « الحذر أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مديرين لا يسمعون إلا إلى نفعهم الشخصي . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تنبئ شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعة الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أني أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعي التفاتا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغي تقرب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

— "أوريفيد" في إحدى قطعه — الفيلوطيت التي لم تصل إلينا . راجع "أوريفيدس فراجمانا"

طبعة فيرمين ديديوس ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنسبة للتدبير الحقيقي لا يخصص فقط في اشتغال المرء

بنفسه .

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً . والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا يتطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجرباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة . § ٥ — يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكماً ولا مضطرباً بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانهما تلتقي مبادئها من الملاحظة والتجربة ؟ أولاً يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يعمون إياه . أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة ؟ § ٦ — ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدد حلها ، على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وتقييل .

§ ٧ — حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلّم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٥ — بهذه المناسبة — زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه منسق مع

ما قبله .

§ ٧ — حينئذ يكون جلياً — المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للإيضاحات السابقة .

.. الحد الأدنى والأخير — في حين أن العلم على ضد ذلك يطلب دائماً أن يرقى إلى الحدود الأعم .

المرء أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التي لا محل فيها للفكر في حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذي بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعني الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعني هذا النوع من الاحساس الذي يجعلنا نشعر مثلا في الرياضيات بأن آخر عنصر في الأشكال المستوية هو المثلث الذي يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه في هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أى على المبادئ البديهية بذاتها التي هي عناصر كل إيضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأبولوطيقا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبيرا أرسطو محكما على رغم ما أنه من التخفيف . فان الإحساس لا يدخل له في الرياضيات .

الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجردا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مفيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة تخص شيء ما ، لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلمُ هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنها في الحق ليست عالما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائما معادلة ، وإن الذي يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وفتى ، أما المعادلة فإن المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وأنه ليقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طيبة وحكيمة - اضطررت أن أضع هذين النعتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل نوتها .

§ ٢ - لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث - لأنه قد وصل إلى العلة واستوفى العقل من الرضا حظه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن - راجع الأنولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجحي .

يقرب كثيرا من اللقيا الموفقة . كذلك لا تشبه المعادلة يجزء الرأي . لكن لما أن الذى يسمى المعادلة يخضع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأي . بدئا إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح رأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريراً تاماً بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فحسا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما ويوازن بالتفكير . § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للارادة والمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولا ماهى المعادلة فى ذاتها ، وعلى ما ذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . و بالنتيجة فمعادلتها قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— يجزء الرأى — كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراء يظهر أنه غير ضرورى بفسد ما هو طويل .

§ ٤ — المعادلة البسيطة — اضطربت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراء جديد ، على أن المثل الذى يضربه أرسطو موضح لفكرته تمام التوضيح . فان الفرض الذى يقصده الفاجر ردى . ولكن فكره للوصول اليه حسن جدا .

الذى يميزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائما شيئا حسنا ما دامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبطله .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد وبالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة ما دام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فإن هذا يتفق زما أكثر مما ينبغي في المعادلة وذلك على ضد ذلك يقر قراره في لحظة مع أنهما يتجهان جميعا . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هي فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة في تمييز الغرض الذى يجب أن نرى اليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن نُعمل . § ٦ - وآخر قد يمكن أن يقرر المرء قرارا إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى القطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تقويم الحكم تقويما مطبقا على غرض نافع في نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عوضا عن أن يستزم المرء الشر يمكنه أن يستزم الخير - بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هي التي كان ينبغي أن يتخذها .

§ ٦ - هذا يتفق زما أكثر مما ينبغي - ملاحظات حكيمة ولكنها تعيل بلا فائدة هذه المناقشة التي كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الغاية العليا والمطلقة للحياة - رابع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

في الفطنة أرفقهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - إنها تطبق على الأشياء أحيانا التي ينطبق عليها التدبير ، وإنها تظهر على الخصوص في صفة الحفظ وفهم الأشياء - في التدقيق السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تختلفان على تسمية بعض الناس فطين أذكاء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تشغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزلية اللامتنيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تشغل بالأشياء أحيانا التي يشغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فإن التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المثنى حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء أو على الأقل له من النور ما يستفيدة من الرأى .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تشغل بالأشياء أحيانا التي يشغل بها التدبير - غير أن التدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضد ذلك تقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشتهى مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطُنًا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تفهمهم . § ٣ — على أن الفطنة لا تتحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تتحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقو لها لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطُنٌ حقا يحىء من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشتهى علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ — أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن القوام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٥ — بلقطين متشابهين تقريبا — اللفظان متشابهان ولكن المايتين مختلفان جدا الاختلاف ، فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرفق شيء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن تكف عن ، وأنها تتكون وتوحد مع السن - الأهمية التي يجب تعلقها برأى الأشخاص المجزيين والشيخ .

§ ١ - جميع الملكات التي جئنا على درساها أعنى الذوق السليم والفضيلة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد . ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفطنون . كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . فتى أبدى المرء حكمة في الأشياء التي هي في دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً . لأن مناسخ العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ه ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير للكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة في اللغة الفرنسية كما هي في اللغة الانجليزية . ومن الصعب مثلاً التفريق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً . ولكنه يتلخص من هذا ومن الايضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .
- على الحدود النهائية - أن أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المتناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائماً وبوجه الاختصاص على الحدود الأدنى ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعرباً سبيل بهذا التناقض من غير أن يمتنع . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن ينطبق أيضاً على الحوادث الخصوصية .

- يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً - هذا تكرير لآخر الباب السابق .

§ ٢ - كل الأفعال التي نأثيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهي على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير .
 الفطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ - أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل إلى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إثباته . حيثئذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هي محل للامضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تنفزع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول أنفسها والعلل للغرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلي ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .
 § ٤ - فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذي يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هيات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذي يصير المرء عالماً

§ ٢ - أى على الحدود النهائية - زدت هذا التفسير طبقاً لما قد قرر فيا مضى ولما سيحي .

§ ٣ - في كلا الاتجاهين - هذا مناقض صريحة للمذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

- القضية الأخرى - أى الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

- نتيجة للأحداث الجزئية - راجع نظرية تكوين الكلي في الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١ من ترجمتي .

§ ٤ - فان هذا الشعور - لم يستخرج أرسطو في " الأنولوجيا الأخير " الكلي من الاحساس بمثل هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

- محض هيات من الطبع - وهذا فرق أساسي يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هي على الخصوص نتيجة المادة .

وحكما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ — والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السن بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرنا هو القادر على أن يحبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان تتفرع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسن والتدبير وبارائهم مهما كان الدليل لم يقم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسما من النظام ، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ — هالك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولنبين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ولتظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ — ومن أجل ذلك أيضا — يظهر أن هذه الجملة ليست هنا فى محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعاني التى متصلة تالية فى الجملة التالية .

— نتيجة أخرى — هذه الجملة ردت للجملة التى قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى فى غاية الاحكام .

— باصرة التجربة — نصير حدى جميل .

§ ٦ — طبع الحكمة والتدبير — هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين فى حين أن أرسطو يعدد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقائدية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأصلي السعادة -
التدبير يصير المرء بوسائل الوصول إلى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيره أشد كيبا في الحصول عليها -
وبمع ذلك فإن الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا
ممدوحا - في الحذق في سلوك الحياة - علاقتها بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة -

§ ١ - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فإن الحكمة لا تعتبر
البتة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لا تحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فإن لديه
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأي غرض يكون بالمرء حاجة إليه ؟ لاشك في أن
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا
للإنسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله . لكننا
لأنصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

- الباب العاشر - في الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ١٠

§ ١ - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فن البديهي الغير المحتاج
إلى إيضاح أن الفضائل العقائدية التي حدها أرسطو نافعة للإنسان . إنما الذي يسأل عنه هو التوفيق على
المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أراده أرسطو كما يدل
على ذلك إيضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يحرر عبارة -

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فإن الحكمة لا تزيد على أن تثقف عقله . واجع في السيامة ك ١
ب ٤ ص ٤ من ترجمتي الحكاية الخاصة "بغاليس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على ضد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٢

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالأشأن في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تؤول في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقي ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجباز) . § ٢ - فإذا كان لا يكفي في تسمية الإنسان مدبرا أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون نافعا شيئا للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلو منه . والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفي كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نعملها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمتبعة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - وإذا كان يلزمه أيضا أن يطبقها .

- لا يكون نافعا شيئا - للديب الذي يقول أرسطو فيا على . فقد يأتي المرء أفعال التدبير التي يلهيك لهاها آخر ويلزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالقدرة . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع . - أنه لا يهم - يظهر على حد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والأقوات مسئولية الإنسان اذا لم يكن ليفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لنصائح آخر . وان التشبيه بالطب الذي جاء به أرسطو ليس من الضبط في شيء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بثلث الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتمق في هذه المسائل التي الى الآن
قد وضعناها وضعا مجزدا .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما ما دام أنهما كليهما
فضيلتان لجزئى النفس كليهما وإذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه
ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة
نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه يكونها جزءا من الفضيلة
الكلية تصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالاً فيه . § ٦ — وفوق ذلك
فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة
يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغي أن يسلكها
حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

— وضعا مجزدا — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل
أن المتن قد اتمراه التغير في هذا الموطن .

§ ٤ — لجزئى النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفا
بالعقل كف ، لأنه يطيع العقل اذا بُين له .

— يمكنه ان ينتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هي الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى منقول يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيراً كافياً .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن البين ... الجزء المغذى — هذا من الواضح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على

ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦
من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ — أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتي : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغبتهم وإما بجهلهم إياها وإما لأي سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهر لي ، يلزم أن يفعل الانسان في كل فرصة باستعداد خلق معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعني أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التي يأتيا .

§ ٨ — وإن الفضيلة هي التي تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذي يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحوى بالانفاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ — يوجد في الانسان ملكة تسمى الخلق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتي

§ ٧ — ما قلناه آنفا — في هذا الباب ف ١

— باستعداد خلق معين — أي علميا تمام العلم بما يفعل وفي سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ — وإن الفضيلة هي التي — لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة في موطن بأوضح مما رُفاه هنا .

— ملكة أخرى — التدبير مثلا .

§ ٩ — الخلق أو الكيس — هذه هي ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وأنه ليعلمها مثلا رفيا . وقد اضطررت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنني لم أجد في لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فإذا كان الغرض حسنا فهذه الملكية ممدوحة جدًا . وإذا كانت قبيحا فالخلاق ينقلب خبيثا . من أجل ذلك عينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبيثاء . § ١٠ — إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكية عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكية . لكن التدبير — وهو باصرة النفس — لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي نتمتها فيما بعد « مادمتا نقول دائما إن الشيء القلاني هو ما يجب أن تفكر فيه وإنه فوق هذا هو في نظرنا أحسن الممكن ... الخ الخ » . هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدًا الجلاء إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجترنا الى الخطأ في المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا في الواقع ما لم يكن فاضلا .

§ ١٠ — ليس هو تماما هذه الملكية عينها — لأن التدبير ليس فاعلا .

— بدون هذه الملكية — فإنه بدونها يبقى بلا فاعلية ولا فائدة .

— التدبير وهو باصرة النفس — تدبير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

— كما قلته — أتفا في هذا الباب عنه ف ٣ .

— مادمتا نقول ... — هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقراءة الفعل راجع كتاب الحركة في الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتي .

— الرذيلة تفسد العقل ... — مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

— والنتيجة الواضحة — نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا في هذه النقطة أيضا .

الباب الحادى عشر

في الفضائل الطبيعية - الفضائل التي نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم ينرها العقل
وتقوّها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة في جزئها باطلة في الجزء الآخر - الفضيلة
لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل
إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة .
يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب
الأولى الى الثانية توشك أن تكون هي النسب عينها بين التدبير والكياسة . وهذان
النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة
التي يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن في الواقع أن
كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فينا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى
ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وطالين وحكماء وشجعانا ولأن نتمى في نفوسنا
فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا
آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على
نحو غير ما أودعه فينا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير لـ أ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم لـ ه ب ١١

§ ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هي الفضيلة الاخلاقية . وإن الفضيلة الطبيعية هي الفضيلة
العقلية وليس التميز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن الفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد
الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجى وما قد سلف لـ ٢ ب ١ ف ٣
- ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى عما هي .

- الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة في أصلها إزادية ولا حيلة لنا في الاستعدادات التي نحيطنا
من الطبع وحده .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفي في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ — لكن متى كان الفاعل موصوفا بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيرا شديدا في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقي مع بقاءه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حيثئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذي ليس حفظه إلا الرأي المجرد يوجد ملكتان مميزتان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد اثنتان أيضا بالنسبة للجزء الخلقى إحداهما التي هي الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ — من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعا مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء ، فقد اتخذ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعا مختلفة للتدبير ولكن كان محقا في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ — والذي يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ — متى كان الفاعل موصوفا بالفهم — وجر الإرادة . راجع فيما سبق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١

§ ٣ — ولقد كان سقراط في تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء — ربما كان من الصعب على أن أقول

بالضبط إلى أية محاورة من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هي مبسطة على الخصوص في "مينون" وفي "الجمهورية" ك ٤ ولكن لا أجد الرأي الخاص الذي ينقده هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "أكسينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد اتخذ - فيجب اعتبار هذه النظرية التي ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .

§ ٤ — اليوم — يرى "فرتش" في طبعة "الأدب إلى أوفيد" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم

وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير، وهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبينوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ - ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإلى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ - يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات نصيذنا أيضا فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

- المطابقة للعقل المستقيم - هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ - أنواع من العلوم - لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها اليه أرسطو . فانه فى " مينون " مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ما دامت لا تعلم . وهذا المذهب بعينه ظاهر فى " فروطاغوراس " وفى محاورات عديدة .

- أما نحن - يرى فرتش فى طبعة " الأدب إلى أويديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .

- إلا مقترنة بالعقل - الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ - فى الحكم على هذه النظرية - من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت إلينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت
« مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينهما جميعا وبلا استثناء ، وأنه يمكن أن تكون له
« إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه
صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل
الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا
الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها
جميعا . § ٧ — من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية
في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء
النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكرة بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة
ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرعى إليه وما دام التدبير هو الذي
يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ — ولكن مهما كان التدبير نافعا
فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من
نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

— الذي هو وحده يشملها جميعا — هذا يناقض ، فإي يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات
سقراط .

§ ٧ — بجزء من أجزاء النفس — لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطيع العقل .
§ ٨ — يتسلط على الحكمة — من الغريب أن أرسطو هنا يستند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل
من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص ألبهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا
في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى
ملكات القهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه يرى " أنقراغور " أعلى
مكانة من " بيركليس " .

في الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التي تكفلها لنا . فوظيفته هي أن يؤتي بعض العلاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتي الصحة نفسها ، وآخراً فإن إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هي التي تأمر بكل ما يقع بلا استثناء في المملكة .

— لا يتصرف في الصحة تصرف السيد — ربما كان الأوفق أن يقال : "في استعمال الصحة" كما يؤيده ماسيلي . فإن الطب يكثر بإعادة الصحة . وعلى الأخصان بعد ذلك أن يستعمل القوى التي آتاه الطبيب بإياها على ما يهوى .

— لا يؤتي الصحة نفسها — إيضاح لما سبق وتأيد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة المضادة للبهيمة هي بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النقط الذي يتبع في هذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الأخلاقية في الاعتدال والنبات على المكروه - رأى مقبول في هذا الموضوع .

§ ١ - على أثر كل ما تقدم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة أنه يوجد ثلاثة أنواع من الشعب ينبغي على الخصوص اجتنابها في الأمور الأخلاقية : وهي الرذيلة، وعدم الاعتدال الذي لا ضابط له، والجفاء الذي يسقط بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدى اثنين من هذه الثلاثة المحدود هما في غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي ينزعه منا . أما الملكة التي هي

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفي الأدب إلى أميديم ك ٦ ب ١

§ ١ - الجفاء الذي يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا في عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آترافراط فيه .

- إلى مستوى البهائم - اضطررت إلى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .

- الذي يكفل لنا ضبط ... - اضطررت أيضا إلى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .

ضد الخفاء البهيمى^٢ فاليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقديسة .
وتلك هي على التحقيق فكرة "هوميروس" في إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"
بمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بأبن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلة معجزة، يكون ذلك
بداهة باستعداد خلق من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للخفاء البهيمى
الذى تكلمنا عليه . ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمية كما
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فإن
الخفاء البهيمى هو أيضا شيء مخالف جدا للرذيلة نفسها . § ٢ - لا شك في أنه
من النادر أن تجدد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثرو الأسبرتيون إذ
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسي" . لكن
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الخفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .
وقد يخصصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشعوم . ولقد

-- فضيلة فوق إنسانية - يظهر أن في هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الالياذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمية ... باقة -- راجع الفكرة الماثلة هذه في السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتى

الطبعة الثانية .

- التعبير الذى يؤثرو الأسبرتيون - يذكر أفلاطون هذا التعبير في "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - في هذا الكتاب عنه ب ه

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذي يذل الشهوات والثبات الذي به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين ، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتهى تماماً بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ — وفي هذا يلزم أن يكون العمل كما في سائر البحوث الأخرى بأن يتبدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد ، ثم بعد وضع المسائل التي تنيرها يجب التوجه الى إيضاح الآراء المسلمة على العموم في أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقاط الصعبة حقيقة ولم يبق بعد إلا النقاط المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع واضحاً على قدر الكفاية .

§ ٥ — على هذا فمن المسلم أن الاعتدال الذي يضبط النفس ، والثبات الذي يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقتان بالاحترام : وعدم الاعتدال ، والرخاوة على ضلّة ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضاً أن الانسان المعتدل الذي يضبط نفسه هو في آن واحد الانسان المستمسك دائماً بالعقل ، في حين أن عديم الاعتدال هو أيضاً الانسان الذي يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

— سبق بنا — في مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأعدادها .

§ ٤ — كما في سائر البحوث الأخرى — هذا هو النهج العام لأرسطو .

— الأحداث كما تشاهد — أو ربما كان بعبارة أخرى ” كما يحكم عليها العوام ” .

§ ٥ — الذي يضبط نفسه ... — يعرف كيف يثبت على احتمال — تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقن مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى رأى ، فإذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فإن آخريين ليسوا من هذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلم بأنه من الممكن أن أناسا مدبرين أيكسا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فإن وصف عديم الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

-
- -- ينقطع الوفاق فى الرأى — هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .
 - بعض المغايرة — ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فإنه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .
 - § ٦ — أما التدبير — مسئلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .
-

الباب الثاني

إيضاح عدم الاعتدال - يكون الإنسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تفنيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ودود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفوتيم سوفوكل" . أخطار السفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأولية في عدم الاعتدال .

§ ١ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حق أنه قد يقرر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعل ، لأنه " كما كان يعتقد سقراط " يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويحزه الى درك هو أولى بأخس عبدا . ولقد كان سقراط يتقضى على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكرا إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يجيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ - هذا الرأي مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهرانينا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٢

§ ١ - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخفى ما يكون والألصق ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط -- هذه إحدى النظريات المادية - والخطيرة في أفلاطون . يعود اليها عشرين مرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على المختصر "فرمطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفطاني ص ١٩٩ و "طهارس" ص ٢٢٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تنسب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذي يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا النمط الخاص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط ” نعم إنه لا يوجد في الانسان شيء أقوى من العلم “ . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضل ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تسهويه اللذات التي تتسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرت الشك يجب أن ينفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتنازعده ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أي أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذي يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامي الذي يشعر به نحو الطبع الانساني . انه يظنه غير أهل لتسقوط متى عرف الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سبل في آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء فكلية أفلاطون .

§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أي انقلاصة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى ” اكسينوقراط “ أو ” اسپيزيب “ .

- الرأي المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن ينفر - يجد أرسطو أن التعديل الذي أدخل على مذهب سقراط يدعو الى تسامح مبالغ فيه فيما يتعلق بالذبله . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطية بنائية الموضوح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكما يمكن أن يأتي مختارا الأفعال الأشد إنمسا . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أي الحوادث الجزئية . § ٦ - وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن يتفعل بالرغبات الشديدة السيئة التي تصارعه ؛ فينتج من هذا أن الانسان الخلق بقلب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتدل لا يكون حكما . وهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن يتفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فإن هذا شرط ضروري لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعي الذي يمنع من اتباعها سيئ ؛ وبالنتيجة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محمودا في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجميل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوي في تدليلها . § ٧ - إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأي يزمه في عقله ، فإن هذا الكيف ينقلب قبيحا إذا كان مثلا يجعلنا

§ ٥ - حكما وعديم الاعتدال - "حكما" يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل في اللحظة عينها التى هو فيها عديم الاعتدال .

- قد وضع فيما سبق - راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ - الخلق بقلب الحكيم - اعترض ربما كان دقيقا والترض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال - هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائماً عن عزيمتنا التي عزمناها فيتفق أحياناً أن يكون عدم الاعتدال محموداً . مثال ذلك مركز "نيوفنوليم" في "فيلوقليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استسائه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً . § ٨ - أكثر من هذا أن التدليل السفسطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون بإثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التدليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الفهم حينئذ يقف مقيداً بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائم ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينتهض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجاً بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول : إن عديم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تتسلط عليه يفعل ضده ما يفكر تماماً . فإذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إثباتها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعاً لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

-- مركز "نيوفنوليم" -- راجع "فيلوقليط سوفكل" ، البيت ٩٦٥ ص ٩٠٩ من طبعة فيرمين ديدير .

§ ٨ - التدليل السفسطائي - هذه الفكرة لا تتصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذي يجريه السفسطائي لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستعربه .

§ ٩ -- سوء التفكير ... فضيلة - لأن عديم الاعتدال يعد معذوراً بسوء التفكير الذي هو وحده مسبب ضلاله .

- الحسنة في الواقع قبيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجر الى حسن الفعل بإتقاء ما يظن سوءاً .

§ ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعاً لاعتقاده - هذا الاءاض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعا لتفكير بل بمجرد تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : ” إذا كنت تفهق بالماء فقيم تشرب أيضا ؟ “ فإن كان قد فعل تبعا لاعتقاده فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضد ما كان ينبغى . § ١١ — وأخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فلماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغى أن يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يعمل السوء عالما به يكون خيرا من الذى يعمله بحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصيره غير أهل للغفرة فى نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه فى ناحية — وعلى ذلك فأرسلوا بقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جذوة بأن تناقض . ولا شك فى أن السبب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا ترقى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدنية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالما بها - لإيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التركة النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الأفسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاحها هي البحث فيما إذا كان عديم الاعتدال يعلم أولا يعلم ماذا يفعل . وإذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم تقرّر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الإنسان معتدلا وعديم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة وإلى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات وبعض آلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يألم كل شيء بثباتهما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيئان مختلفان؟ وإلى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماما تتعلق أيضا بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما إذا كان الإنسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلقى الذي لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى امبرديم ك ٩ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاحها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - في الباب الرابع .

- الاعتدال ... والحزم - راجع ما سياتى في الباب الخامس والتاسع .

... من قبيلها تماما - مسألة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولتسامل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فإن الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكونه مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتعد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما، فإن الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا لهذه التى تعرض له .

§ ٣ - على أنه لا يهم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فإن رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرد رأى لا ينطرق اليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ - فإذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ - لهذين السببين مجتمعين - أى بالأفعال وبالنية .

- وسنرى فيما يلى - فى الباب الرابع وما يليه .

- الفاجر هو فى الواقع - هناك فرق بين الفاجروين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكالغ نفسه فى حين أن الآخر يتركها الى شهواتها بطمأنينة وترؤ .

§ ٣ - مجرد رأى - راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

مبلا لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيها يعلمونه علما أكيدا كما يثبتته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذي عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء . فليس إذن سواء من يأتي الخطيئة علما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها . ومن يأتي الخطيئة علما بها نفس ذلك العلم وهو يرى في الحال الخطيئة التي يرتكبها . فان الخطيئة في هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون في حين أنها ليس لها هذه الخطورة حينما لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ - ذلك بأن القضايا والمقدمات التي تعين أفعالنا هي على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضد ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة، وما الأفعال التي نأتيها في الحياة إلا أحوال خاصة دائما . ولقد يمكن حتى في العام نفسه أن تميز فروق: فتارة يخصص بالشخص، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولتخذ مثلا هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ - مثل "هرقليط" - بمعنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا كهذا على هرقليط الذي كان يجعل لجرد الرأي قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ - ولكن العلم ... معنيين مختلفين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ - القضايا والمقدمات - راجع ما سبق ك ٦ ب ١٠ أعرف ١٠

- بدلا من الشخص - وجدت هذه الكلمات .

يأبى . وإذن ... " لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلانى هو غذاء جافا، أو إذا علم يمكن فى الحال الراحة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف فى حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه فى حالة أخرى أن يكون اعتقاده بخفاة بليغة .

§ ٧ - يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التى جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا يتفهم به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التى فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك فى النوم أو فى الجنون أو فى السكر، أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القيل تطلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديمي الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون فى هذه الحالة . § ٨ - وإن إجراء الأقيسة التى يهذى إليها العلم الصحيح ليس فى هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

- وإذن - لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشئ . الذى يتكلم عنه .

§ ٧ - على حسب الحالة التى فيها الانسان - ملاحظة محكمة وعميقة سوف توضح لا يضح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيًا ويرى لك من شعر "أنفيلد قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمي الاعتدال يتوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يليق الممثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهالك إيضاحها : في الفكر الذي يحل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتى تكونت في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزوم ضرورة أن النفس تقر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء . لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلوا" ولنضف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والجزئي هو حلوا" فبالضرورة

§ ٨ — شعر "أنفيلد قل" — قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثر هنا لإيراد اسم "أنفيلد قل" دون سواه . وربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمي الاعتدال لم حضور ذهنهم كله ، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أنفيلد قل . وفي كتاب "النفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتي يرى أرسطو من شعر أنفيلد قل نجمة وعشرين بيتا تبرد هذه الشجرة .

— حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون — أي مع أنهم ليس في نفوسهم أي أثر مما يصنعون .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا إيجاد — يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يرد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

— علة طبيعية — يظهر أنه كان الأول به أن يقول "منطقية" .

— قضية فريدة — هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ — وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو نحت أعيننا حلو. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنسبة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الإنسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو فى ذاته ضد للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة ، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضده . § ١١ — وإن ما يصير البهائم غير عديم الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهى الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهل عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود الى العلم؟ إن الايضاح الذى يعطى ههنا هو بعينه الذى

— ما دام أنه استنتجها — وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ — وافترض على ضد ذلك — لاشك فى أن هذه القروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة النور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ — إنما هو أنها ليس لها الادراك العام — كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فاتها نحس احساسا طبعيا الأشياء التى نرغب فيها ونتجنب اليها بفرية عمية .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهل ... — استطراد بقطع سلسلة المعانى .

— بعد أن فقد ضبط نفسه — قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن

نفسها .

يقال في الانسان السكران وفي النائم . ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فإن من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل" . وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كاليا وظاهر أنه لا يؤدي الى العلم كما يؤدي اليه الحد الكلي . § ١٤ - ونحق اذن الظاهرة التي دل عليها سفراط في بحثه . فإن الشهوة بتأثيرها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أي العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أولا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يفارف خطيئة .

§ ١٢ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لانتماء الايضاح المنطقي لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أي القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئي الذي نعرفنا إياه الحسية .

- الذي تغلب عليه الشهوة - أمر الذي تبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشيع كانهوى .

الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام -
الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على
الخصوص بالذات الجسمية - التفرقة بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك -
في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المدحوم - "نيوبي" و "ساتيروس" - عدم الاعتدال
والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ - أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن
كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية ؟ وإذا أمكن
أن يكون الإنسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم
الاعتدال على هذا المعنى ؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .
بدياً من الواضح أنه إنما في الذات وفق الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم
الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية
والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يُحمّش بها إلى الإفراط . فالذات
الضرورية هي لذات الجسم ، وإنى أطلق هذا الاسم على جميع الذات التي تتعلق
بالغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب ال أو يديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هي إحدى المسائل المهيئة آنفاً في آخر الباب الثاني ف ١١

- نسبية وجزئية - أى بالنسبة لبعض الذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهي من حاجاتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، ويفسر
ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعي الحب - لا يمكن أن يضع الإنسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فأنها لا تولد إلا في سن

مبكرة وتبيد في سن معينة أخرى . حتى حينما يحسها المرء فأنها ليست منسلطة أو ضرورية كالجوع والظلمة .

قلنا -- إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذا نذ أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتركون نفوسهم لهذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الفضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء أكان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "انسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أى شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عديم الاعتدال في أمر النخود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طامعا ... الخ .

§ ٤ - ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذي في هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع والحر والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذي يطلب احساسات المس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحز بل ضده اختياره وضده قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شيء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال في أشياء خاصة بأعيانها: في أمر الغضب مثلا، بل يكفي بأن يقال في حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ - ولئن أمكن أن يشك في هذا لكفى للافتناع بصحته التنبيه الى أن في التمتع البدني يتحقق معنى الرخاوة الذي لا ينطبق على أى شيء آخر من أنواع التمتع التي جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم في صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم في هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وإن كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فإن روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ - بالنسبة لمتع البدن - فيما سبق لك ٣ ب ١٦ قد قررنا أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات المس .

§ ٥ - معنى الرخاوة - مقابل معنى الحزم الذي يستطيع أن يقاوم بذات وبلا شكوى .

- والحكيم - مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

- في هذه اللذات الأخرى - لذات الطمع والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفتر من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا منقادا لثورة أشد الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جوحة كـ رغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ - على هذا ففى الرغبات التى تحركنا واللذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها ، فان بعضها هى يحبسها أشياء جميلة وممدوحة مادام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبيعتها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قررناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل اليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها ، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يبحثون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبيعتها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغى حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو والديهم . تلك هى مع ذلك

§ ٦ - التقسيم الذى قررناه فيما سبق - فى هذا الباب عنه ف ٢

- بأولادهم أو والديهم - ان أول هذه العيوب هو أكثر شهوة من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مضطرا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبي" وقد بلغ به الأمر الى حد محاربة الآلهة، أو كما لو أحب الانسان أباه "كساثيروس" الملقب "فيلباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام. فى الحق ليس فى هذه الشهوات شىء من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها.

§ ٧ - كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتق فقط، بل هو وراء ذلك من قبيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار. غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يعنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى بالكلام. ذلك كما يقال "طبيب ردىء وممثل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة. وكما أنه

- "ساثيروس" - لا يعرف هذا الرجل غير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لثبرير ما قاله فيه أرسطو. فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه. وقال آخرون أنه شجده ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبد الله. وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف ساثيروس.

- أكرر -- راجع ما سبق قبل بعض أسطر -

§ ٧ - مجردا - بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشىء الذى يخصص فيه عدم الاعتدال.

- فى هذه الأحوال المختلفة - حالة ساثيروس وحالة الطماع وحالة البهيميل ... الخ -

في الحالتين اللتين جثنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذنبكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتكلم في الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بعينها التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والمحاق أننا نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

- في الحالتين اللتين جثنا على ذكرهما - حالة "نيوبي" و "ساطيروس" اللذين كان الكلام بصددهما

في الفقرة السابقة .

الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبيعتها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع ، فمنها ما هي مقبولة مطلقاً وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعاً لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعاً لأجناس الإنسان . وهذا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بآثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضاً بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات أخلاقية تقابل كل واحد من هذه الشهوات الطبيعية . § ٢ - أعني تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على خفاف ” بونت “ الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير لـ ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أريديم لـ ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضاً في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .
- هذه الشهوات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .

§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المفسرون يسمونها ” هامي “ وكانت فيما يظهر والدة جنت من ألم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم النيء - هذا ذوق كريه ولندن ليس محلاً للوم .

- وبعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضاً عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة لـ ٥ ب ٢ ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآدب الخفيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § ٣ - تلك أذواق سبعية لا تليق إلا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مرضية أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظفاره أو أكل اللحم وسفّ التراب أو تحطى الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تيس" و"أري" التي تروى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ك ٧ ب ٥ ٢ القطعة الأولى . ويظهر أن عمل النحاس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائده قد قل من "أغريجت" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة الى حد أنه يلوم "طلياروس" على الجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو ثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا أنه يريد أن يشير بمجرد إشارة الى القسوة المتناهية الماثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأي سند ، إن المقصود هو "أكوركريس" - قطع المرء شعره - ليأكله . وهذا المثل قد ذكر في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته حل النحل الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فإن هذا يمكن أن يكون إفراطا في الألم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل اللحم وسفّ التراب - قد لاحظ "ثيودور" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولع عادية عند البنات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهن يمانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن . - أو تحطى الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء في صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولع التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجنهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي معزلة عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الاقتراس السبعي معزول عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكوما فإنه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الإطلاق ، بل ليس المناسبة ما قد بينها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الإطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخلل والجبن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقي . § ٦ - فإن انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبنا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وأثر على أثر مرض كان يخاف من القطة خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بحواسهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فإن لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبرة اللوم يجب أن تكون أشد مما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الرق فإن النساء يتبن الطبع وأما الآخرون فإنهم يعقونه ويسقطونه . وسرى أن أرسطو يعد أسطر قليلة أحكم وأقوى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه ينجز الى الكلام عن هذه الرذائل المكروهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كـ بعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة .
§ ٧ — وأحيانا يمكن أن يكون بالإنسان مجرد هذه الأذواق الخيفة من غير أن يكون مسخرا لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة التي كانت تدفعه الى اقتراس الأطفال أو يقضي حاجات الحب على ضد الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالإنسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ — حينئذ كما أن فساد الخلق في الإنسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الإطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمي وإما مرضى من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمي وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل باليساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشي عند الناس .
§ ٩ — وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة لا على وجه الإطلاق .

§ ٦ — كـ بعض الأجناس المتوحشة — وإلى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين في مراتب الانسانية وعلى الخصوص في أفريقية وفي الاثيوبية .

§ ٧ — كان يمكن "فالاريس" — راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ — عدم الاعتدال هو تارة بهيمي — يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تفطر منطقيا : ولو قيل "إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما اضافيا" فكان ذلك هو المنع المعاني السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلي .

§ ٩ — في الأشياء المغايرة لتلك — الطبع والبخل والغضب الخ الخ .

الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إنما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عقل لها أيضا
كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنوف من الذات المختلفة - إن مقام الهائم أقل انحطاطا من
مقام الانسان الساقط بالرديلة .

§ ١ - لنبين أيضا أن استسلام الانسان لعدم اعتدال الغضب أقل نخزيا من
أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب
يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم
سراع في غيرتهم يحرون قبل أن يسمعوا ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي
ينفذونه ، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لمجرد أنها سمعت
حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحذته وثورانه الطبيعي
ويجزد أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو
يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستنتج
بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتمد ويهجم في الحال ، أما الرغبة
فيكفي أن العقل أو الحساسية تقول لها إن الشيء الفلاني لذيذ حتى تثب في الحال
إلى الاستمتاع . § ٣ - إذن فالغضب ما زال يطيع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أريدیم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل وارد في الأدب الكبير بتوسع .

- وكالكلاب - تشبيه ربما لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يهذر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فأنها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عماية من القلب ومن

الغضب .

فلا تطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يجمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ - ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوائده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا إلى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : ” إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا الى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية “ . ويمكن أيضا ذكر ذلك العيس الذي كان يقول لابنه الذي يجتره على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يجتر أباه إلا الى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن مخزية أكثر - إن الرغبة على الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا إلا مطاوعتها أو مقاومتها .

- عديم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت للحفاظ على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية - إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعة من الغضب . وهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن برضاة النفس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الآثمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففي الحق أن الغضب والفجور ليسا في الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن القاهر أرا البني قد طاع رغباته بدلا من أن يهجرها .

§ ٥ - يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إنما هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وجباثلهم . فإن الرجل التائر القلب لا يحتمى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة إذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان تحميم سدى الحيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلسم الإلهي ... “ .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إنما وأشد نخزيا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - أربي على ذلك أن لا يألم الانسان أن يهين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فأنما يفعل بألم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يغضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - الخاتمة ” سيفريس “ - ينسب المفسرون هذا البيت الى ” هوميروس “ ولكن لا يوجد فيما بين منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بعينها موجودة في نشيد ” سوفر “ الى الزهرة .
- التي يتكلم عنها هوميروس - الالباذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .
- عدم الاعتدال المطلق - هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعة دون أن تكون مع ذلك غير قابلة للمقارنة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن أرسطو يفترض داعما أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر نغزاً من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ - هذه النقطة واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات ، إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شدتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيراً الثالثة ليست إلا أثر عاهات أو نتيجة المرض . وإن معانى الفناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماماً لآخر فى عدم العفة والنقاة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريباً كحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ - ومع ذلك فإن البهيمية هى أقل شراً من الرذيلة ولو أن نتائجها أقطع فإن المبدأ الأعلى لم يكن ليخبت فى البهيمة كما خبت فى الانسان الرذيل لأن البهيمة لا تملك منه شيئاً . مثل هذا كمثل ما إذا قورن كائن غير حى بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

§ ٧ - نستنتج الجثمانية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد انتهت وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سيلى يتعلق بما قيل آنفاً فى الباب الخامس . وربما كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريراً .

§ ٨ - كما قيل فى بداية - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

- لا اختيار حر ولا فكر - هذا ما تحققه الملاحظة المجردة على رغم السفسطات كلها التى أثارها هذه المسئلة .

- تقريباً كحكم المجانين - مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلامات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أرذل ، ذلك بأن الكائن هو أقل رداة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذي يفسده الآخر . وهذا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والافسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أودأ من الآخر على طريق التناوب . لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

§ ٩ - الظلم والإنسان الظالم - لا شك في أن أوغلو يريد أن يقول إن الظلم هو دائما وبالضرورة جائر في حين أن الانسان الظالم يمكن أن يزول عنه صفة الجور - على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا .

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ . من ترجحي الطبعة الثانية .

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشره - الخلق الخالص بالشره - حده -
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعتدال - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :
الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين .

§ ١ - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس النفس
والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن شأنها يختلف باختلاف
الأشخاص ، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة
الناس الآخرون ، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .
وحينئذ فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك
الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبوراً . إن
الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا
يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً .

§ ٢ - قلنا أنه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست
كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة ، غير أن الإفراطات

-- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب ال أويديم ك ٦ ب ٧

§ ١ - فيما سبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

- أن يسقط المرء من الصدمات - كان أولى بأرسطو أن يفتى عند حد العموميات التي تنطبق على
أكثر الناس فإن العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة

في هذه الحدود .

§ ٣ - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حينئذ فالذي يستسلم للافراطات في اللذات أو الذي يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يغشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضروري لخلقها وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذي يحبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذي يلزم وسطا قويا فهو الحكيم والقنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذي يفتر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد انتفاءها بمحض رويته .

§ ٣ - من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذي ينقُب عنها ليتخلص من الألم الذي تسببه له ورغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتي عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدًا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشد ذنبا من يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

- الفاجر والمتحلل الأخلاق - وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعته لشهوته يجارها أيضا ويمكنه أن يتغلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ - بلا إرادة مدبرة - أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار قاتهم يعلمون حق العلم ماذا يفعلون ويبتون ما يشتهون - وعلى ذلك فان أرسطو يقرر ملائمتين من عديمي الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولورغبات جوعة لا يستطيعون كبها .

فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أذل من عديم الاعتدال الذي لا يضبط نفسه . وفي هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هي التي نهينا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للإنسان الضعيف والخائر . إن الحزم ينحصر في المقاومة والاعتدال ينحصر في ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخر بين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذي يقاوم ويحتمل . § ٥ — فالذي يهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مخرجاً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثي لحاله مهما اتخذ شيهاً من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أذل — لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

— التي نهينا عنها — في هذا الباب عينه وفي هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . ” وعدم الاعتدال “ ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو أنهما هما رذيلتان لا تدبرفيهما وبالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذي هو مصحوب دائماً بالنصيم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ما هي عليه من الإحكام في اللغة الفرنسية كما هو الحال في اللغة الإنجليزية ، لأن الكلمات في الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها في الأخرى .

§ ٥ — لأن يرى لحاله — من حيث هو مريض . على أن المثل الذي اتخذته أرسطو ليس ، فيها يظهر ، موضحاً للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزيمته إما الاستمتاع المفرطة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن يخسر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقريط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسيون" في "الوبي قرسينوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "أكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفتا لاستمرار الجهاد كان غير معنور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض قاتل كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالفساء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . ٧ § — إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بظالة مادام

§ ٦ — "فيلقريط ثيودقت" — كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فاز بليس في فثاليا وكانت صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفائه ويستشهد به عدة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريق إن فيلقريط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده ، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا خافطوا يدي .

— سرسيون في "الوبي قرسينوس" — يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما أثيني والآخر من أغريجنث في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" في مأساة "قرسينوس" لما أظلم على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يفضب إذا هي أطلعت على جليلة الخبر . ولكنه لما علم منها ما جرى أشدّ به الحزن حتى قتل نفسه .

— أكسينوفنت — لا يعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى أكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

— شأن الملوك السيتيين — الناس على غير هذا الرأى فانهم يمثلون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة نصف ورعشة . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريق هذا بأن قال "القرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ — على أنه يمكن أن يكون هناك مبدآن لعدم الاعتدال : الثائرة والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم . وآخرون لا تجزهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا ، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابلين للدغدة بالامسة رفقائهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقفون عقلمهم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس الحديد السوادوين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدة طبعهم والآخرون بشدة إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوؤهم وأنفعالاتهم .

§ ٨ — لأنهم لم يتدبروا — يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائما بتدبر ورجاج نفسي . وربما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا عن التدبر " . - السوادوين — في الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسودارين . لأنه لا يهذرهم بل يراهم أغلظ إثمًا من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بـ روح الفجور — عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه وإنه متقطع . أما الفجور فعل عند ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر — صورة عديم الاعتدال .

§ ١ — الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بونحر الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضده ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يندم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذي وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفي والآخر يمكن أن يُشفي من رذيلته . فان الدعارة التي تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أعنى الأمراض التي لا تُشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ — من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الآخرون هم في الواقع يتركون أنفسهم تهزم بشهوة هي مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

— الباب الثامن — في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الـ أو يديم ك ٦ ب ٨

§ ١ — كما قلت آنفا — ب ٧ ف ٢

— أحدهما لا يُشفي — وهو الفاجر .

— والآخر يمكن أن يُشفي — وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ — هؤلاء الآخرون هم في الواقع — أولئك هم عديم الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ - يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديم الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظالمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ - خالق أحدهما هكذا يتبع الذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على الذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنميه وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يحمل على الفعل هو الغرض النهائي الذي ينتهي كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها بادئ بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

- يسكرون في لحظة - تشبه محكم .

§ ٣ - الدعارة - وهي ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

- ديمودوقوس - هو شخص معروف قليلا قد بقي من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ - أحدهما - عديم الاعتدال .

- والآخر - الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذي يعلمنا إياها في مملوك الحياة بل إنما هي الفضيلة، سواء
أكان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هي التي تعلمنا سلامة الحكم على
مبدأ جميع أفعالنا. فالذي يعرف أن يميز جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما
الفاجر فهو الذي يأتي الضد تماما. § هـ — من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة
أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. ثمكة الشهوة الى حد أنه
لا يتبع بعد في الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تسلط عليه تسلطا يعميه
الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التي تجتذبه.
هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذي هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا
على الإطلاق لأن أنفـس ما في الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما
الآخر فليس الأمر فيه مجرد عماية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مملوك.
يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستخرج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقي لعديم
الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ هـ — من الناس من يستطيع — ربما كان المتن يلح كثيرا في مسألة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد
استوفت بحثا بعد كل ما تقدم.

الباب التاسع

الإنسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا على أسباب مدوغة - مثال "نيوكتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذي يصد الذات الأكثر ما يكون لإباحة وبين الفجور الذي فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الإنسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذي يطيع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التي اعترمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الإنسان الذي يطيع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذي لا يثبت على العزيمة التي اعترمها أيا كانت أو إلى الاستدلال الذي اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذي يستمسك بحجة باطلة وعزيمة ليست هي الحسنى كما قدّمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الإنسان المعتدل هو ذلك الذي عرضيا يمكن أن يتمسك بمقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التي هي وحدها تسيّره؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذي لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقي والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ - لإيضاح ذلك نقول: متى أثر الإنسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ف ٩

§ ١ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة ، راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التي عمد أرسطو إلى بحثها في هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة في المتن .

- كما قدّمت فيما سبق - في آخر الباب السابق . المسئلة التي يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فأنما يلتغى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويحيد عنه الآخر .

§ ٣ — قد يلتقي المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظيمة تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذي هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخرى والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذي يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا ينقادون إلا الى الآراء التي تعجبهم . § ٤ — وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأي شخصي والجهلاء وجفافة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيقرح بظفروه متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التي لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعيدة الاعتدال الذي لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ — ويسمون عنيدين — لم أجد كلمة أضبط من هذه التحصيل الكلمة التي استعمالها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التي يرسمها أرسطو هنا من العنيد هي غاية في الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذي هو دائماً سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبد الفكرة التي كانت له بادی الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوفتوليم" في فيلوكتيت لسوفوكل إنها هي أيضا اللذة، أن شئت، هي التي تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذي أقنعه بأن يقول الكذب . حيثئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التي تجذبك شيء مخز .

§ هـ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغي وأنه في هذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذي يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذي ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر مما يلزم والآخر على الضد به شيء أقل في حين أن الانسان المعتدل حقا يبقى دائماً مخلصا للعقل ولا يتغير البتة تحت أي تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفما محمودا فيلزم، على ما يظهر، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين، وكذلك في الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ هـ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعاني لا تنسق تماماً وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذي ذكرته آنفا — الذي يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغي .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلحاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضد العقل يتخاذية اللذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات وذيلة وليس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضد العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجذب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات وذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرر جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يتبعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحدا مدبرا وعدم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما اذا ينبغي فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل ويعمل ما يعلم . ولكن عدم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعدم الاعتدال معا . وان ما يظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التي أوضحناها في دراساتنا السالفة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما اذا يفعل . بل أولى به أن يكون كن هو نائم أو أخذ منه النيد مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما اذا يفعل ولما اذا يفعل ومعه ذلك فليس كائننا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعدم الاعتدال - مشكلة نه عنها في ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - في دراساتنا السالفة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عدم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا جديدا غير ما قبل فيما سبق - على أنه من بعض التقاطيع ما لم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد، وفي الواقع أن من بين عديمي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعترم أى قصد ، وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسرّ ما يلزم سنه من الأوامر وطا شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حد الكلمة الظرفية التي قالها أنكساندريد .

”كذلك تريد المملكة التي قلنا تفكر في القوانين“

أما الانسان الرذيل حقاً فانه على ضد ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائماً على الأفعال المجاوزة للمحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آخرب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوى في زمرة الطبايع الخاذاة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكساندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الإنسان الرذيل حقاً — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يَكُونُوا إلا بالعادة، يبرأون بأسهل من أولئك الذين يَكُونُوا بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " إينيوس " .

« الذوق يا صديق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهي بأن يكون طبعاً »

§ هـ — والخلاصة أننا قد وضعنا ما هو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هي نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ — " إينيوس " — هذا البيت وارد أيضا في الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٧ ف ٢٢ وفي فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان بعد أفلاطون " إينيوس " في جملة الفسطائيين . وهو مذكور أيضا في تفریط سقراط ص ٦٩ وفي " فيدون " ص ١٩١

§ هـ — والخلاصة — هذه الخلاصة تستعمل على كل ما قيل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغي أن ينتهي هنا .

الباب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم — هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ — أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة — فى أنواع اللذة وأسبابها — جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة — الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الإطلاق والتى هى مصحوبة بتخليط من الألم .

§ ١ — متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درساً عميقاً لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدد الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شىء بوجه الإطلاق إنه حسن أو إنه فيصح .

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١
 § ١ — متى أريد — هذا موضوع جديد يندى هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على أن أرسطو يدرس أيضاً بالتطويل موضوع اللذة ويقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعاً من المقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديذو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الأدب الكبير هو بعينه هنا وان نظرية اللذة تحجى بعد نظرية عدم الاعتدال . وانى لا أقول شيئاً عن الأدب الى أويديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفاً بحرف . وان تكرير نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرنس الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد نقلتا من "الأدب الى أويديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا القرض أيضاً "كاسوبون" و"شليماتر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

— علم السياسة — الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩
 — الفيلسوف السياسى — إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطة بالأخلاقي .
 راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ - ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دما قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والرفيلة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تستق من الكلمة التي تدل على الفرح .

§ ٣ - من بين الآراء المختلفة في هذه المسألة رأى بقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وإن الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فإن اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

§ ٤ - وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

§ ٢ - قد اعترفنا - راجع ما سبق لك ٢ ب ١١ ف ١

- ومن أجل هذا في اللغة اليونانية - اضطررت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره تحكى وقاسد كالاشتقاقات التي جاء بها أفلاطون في "كراتيل" . ولقد أصاب "شليمانجر" في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ - رأى بقرر - هذا هو رأى المذهب الكلافي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

- بعض لذات يمكن أن تكون خيرات - يمكن تعترف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النخارية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيراتيقي الذي أسسه "أرسنوب" وضمه بعد ذلك "إبيقور" .

§ ٤ - وعلى العموم يمكن أن يقال - هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيقي محض . اللذة مجرد ظاهرة بوقية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة تنمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل
إلا وهي ملائمة للغرض الذي الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط
عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والتقوى يتقن اللذات
والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن
اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون متعها أعظم كلما كانت أشد حدة كالأذات العشق ،
ومن ذا الذي يمكنه في الواقع أن يفكر في شيء في مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك
فانه ليس للذة فن ممكن في حين أنت كل خير هو نتيجة فن مستظم . وأخرا فان
الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما يثبت جليا
أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل
منها ما هي ضارة بمن يتنوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هي الخير الأعلى وليست غاية . إن هي
إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هي على التقريب جميع النظريات التي وضعت في هذا
الموضوع .

— ظاهرة محسوسة — أى تعانينا الكائنات الموصوفة بالحساسة .

— ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

— أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

— وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وأخرا — اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .

§ ٥ — قد يقال أيضا — زدت هذه الكلمات لأين أن أرسطو يستمر في عرض الاعتراضات

وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيرا ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بديا نظرا الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إما مطلقا وإما نسبيا أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيف التي تنتجها وكذلك الحركة التي تحصلها والأسباب التي تسببها يجب أن تبنى فروقا ليست أقل منها عددا . فمن اللذات التي يظهر أنها قبيحة بعضها قبيحة مطلقا والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست مقبولة تماما بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولمدة بعض لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطلب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست في الحقيقة لذات وليست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع اللذات المصحوبة بال ألم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كלذات المرضى مثلا .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أن يميز في الخير — من جهة — العمل نفسه ، فعل

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا — يظهر أن أرسطو يميز الى اللذة ويدفع عنها الهيجات التي هوجت بها .

— أقل منها عددا — يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو إضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التي ستعدد فيما يلي .

— لذات المرضى — الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الأدوية الأليمة التي تشفى أوجاعهم .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أنه يميز — هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فإنه يمكن في الواقع فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يجعل الانسان يحسها . فإذا كان ما يحسنا نذوقها هو مسد حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حتى أن طبعنا قد أعيد الى حالته العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضد ذلك خالصة ، وهي لذات التفكير حيث لا تتخللها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُـرّر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعداد وطبع نصف متألمين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لهما . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأمل التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قر للطبع قراره المتشظم كانت اللذات التى تشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سُد حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء أكثر تضاداً مع اللذة، وحينئذ مثلا يذاق بلذة الأشياء الأحض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لاطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ - - فوق ذلك فليس من الضرورى البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقررون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

- ولو أنه قد قرر - هذا ليس موجودا فى المتن - ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير مقبولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "قلب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلتها لتصحيح المتن تصير الأمر جليا وإن كان ليس عندى سند يحول هذه الاضافة .

- لا يألم أية حاجة - ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فيها يظهر ، فى أول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) - على الإطلاق - يظهر أن هذا يقرر التصحيح الذى أدخلته على المتن آنفا .

§ ٩ - - بهذا المعنى الذى به يقررون - انتقاد جديد لنظرية قلب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فصل وغاية معا . فأنها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا لتلك الأشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها . إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكامل الطبع . § ١٠ — على هذا إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ — ولكن التقرير بأن اللذات قبيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن يسمى الصحة فذلك على الإطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة للصحة هي قبيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

— كل اللذات ليست تولدات — تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا إذا كان يذكر على الخصوص لذات معينة .

§ ١٠ — قد أخطأ من يزعم — إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي ذكرتها من فيليب .

— ونتيجة لبعض الظواهر — هذا تفسير للكلمة السابقة . على أن لا أظن أن عبارة "تولد محسوس" التي استخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

— ولكنه شيء آخر — كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولها وأخرها ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع ما دام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضر بالصحة أحيانا .

§ ١٢ — اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس ، وهيات أن تضرنا ، فإنها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكر والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ — على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة ، على الملكة التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما ، وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون ، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لطلب اللذة .

§ ١١ — أنها تكونه على الحقيقة — هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ما عاينها أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل في هذه المسائل . وإن اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . وليكن مقبولا أن الأمر على الخصوص يصدد صحة البدن .

§ ١٢ — كما قد زعم — راجع ” غليب ” في النقط التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ؛ هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينوى تفنيدها والتي هو يفندها في هذه الفقرة .

— اللذات الغريبة — أو المفرطة ان لم تكن غريبة .

— وهيات أن تضرنا — قال أرسطو آنفا في هذا الموطن إن هذه اللذات قد يفسد أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالمقدار اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ — الملكة التي تؤهلنا — هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهي أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة ، كل هذه الاعتراضات لها هنا حل واحد بعينه ، يكفي أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هي حسنة على العموم وعلى الاطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هي التي يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعني أنه يفتر دائما من تلك اللذات التي يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يخاف جميع إفراطات هذه اللذات التي فيها يستسلم الفاجر إلى بقره . الرجل الحكيم والقنوع يتوق تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التي تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى - المذكورة فيما سبق في أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفتيد للنظريات التي قامت ضد اللذة هو غامض وقلبي كله . فان فيليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجلى بيانا . ولكن على العموم أوسطر يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد في تنفيذ آراء الاغيار . والخلاصة أنه يبين أنه منحيز للذة أكثر مما ينبغي لتليد أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يحتلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "إسيزيف" - الملاحظات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي الفوز التام بلجميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها للذة حقيقية .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شر يلزم اجتنابه ، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء . وإن ضده ما يجب اجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شرا إنما هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضد الأصغر وضد المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لها ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا للذة لأنه لاشك في أن إسيزيف لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ - من نوع ما - فيد مفيد جدا الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبعة .

- إسيزيف - هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

- ضرب من الألم - يظهر أن إسيزيف قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثير أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كضدين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقر التي يستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أويديم وقطع نسبة عن أرسطو . راجع الأدب إلى أويديم طبعة فرنس ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كانت بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الإنسان ما دام أنه لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة والتبع فإن لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخلطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فإنه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الإنسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أى عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة إضافة خيرات أخرى إلى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أى العوام دون العقول المستفيرة حقا والتي لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .

§ ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم - لا يعين أرسطو بالضبط إلى من يوجه هذا - ولكننى أظنه يشير إلى ضرب غياس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .
- لرأى ليس له أدنى معنى - هذا تنفيذ للرواقية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن نسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد معيننا بواسطة علاقته مع السعادة . § ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

” كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا “ .

” لا تكون البتة مخالفة تماما للحق “ .

§ ٧ — ضير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبيعا بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغد — تفريق غاية في الضبط ، وتقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أول : ” الخير الكلي “ .

— كلا إن كلمة — هذان اليتان هما ” هليزود “ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فيرمين ديدو .

§ ٧ — إذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تشكل الفكرة وتوضحها .

— بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظروا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة .

§ ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد ؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سلم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليس من الخيرات - في النظريات التي ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الإطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضمة ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وإن اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقرر يادى الأمر .
- إذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إعداء لذات البدن على الإطلاق ،
ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي الذات الوحيدة -
في أنها قلنا في الغالب عن أحزانتنا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الإنسان الذي به حاجة للتغير -
الله وحده في كماله لا يتغير أبدا - الشرير يحب التغير بلا انقطاع - حائنة نظرية اللذة .

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ماهي ليجاب على الناس الذين يزعمون
أن بعض اللذات شد ما يرغب فيه ، مثلا اللذات الشريفة ، غير أن هذه ليست البتة
لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف
يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شذو ؟ ألم يكن الخير بعد هو
ضد الشر ؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى
فقط : أن ما ليس خبيثا طيب ؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة
معينة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات ، حيث
لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير ، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - ليجاب على الناس - يمكن القول بأن الأمر لا يزال يصدد "فليب أفلاطون" .

§ ٢ - الآلام ... شذو - حق أنه إذا أنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدني

ليس شرا . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانه إلى
حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية .

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق .

في الخيرات البدنية فالرذيلة على هذا الوجه تتعصر بالضبط في طلب الإفراط لافي قصر الطلب على اللذات الضرورية على الإطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يجدون لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأنبذة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذي ينبغي . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه لا يُجنب منه الإفراط فقط بل يُجنب على الإطلاق لأن الألم ليس ضد الإفراط في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون إفراطات اللذة .

§ ٣ — ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ . فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك أشتد تمسكه بالحق الذي أستكشفه . ذلك هو ما يحملنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر أرغب للنفوس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ — السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي فني الألم وأنه غالبا في الألم المفرط يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

-- كما يطلب آخرون ... -- تفسير لنص المتن الذي هو موجز وغامض .

§ ٣ — يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ — مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفسدا . وإن المسئلة التي يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ — السبب الأول — هذا السبب الأول مبن على غاية الودوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن لغير الألم المعنوي أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يحمل على تعاطيها بحدة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهوراً أزيد بأنها خير . ولتأنيبها سبيان كما قيل آتفا : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كلذات البهيمة أم من العادة كلذات أهل الدعارة . والسبب الثاني هو أن الأدوية تنبئ دائماً عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يذوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ — وفوق ذلك فإن هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدرُوا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يهيئ لنفسه سلفاً أظلم لا تروى .

— أدوية شديدة — إذا كان الألم حاداً لزم التخلص منه لذات ليست أقل حدة . وإن الاضطراب الذي تسببه هو دائماً وخيم .

— كما قيل آتفا — راجع ما سلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

— الأول ... الثاني — استطراد تضعيف فيه الفكرة الأولى .

— أن يستردوا حالتهم الطبيعية — أي لكشف السوء الذي يضطربون فيه وليعودوا إلى السكينة التي فقدوها .

— فليست طيبة إلا بالواسطة — لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ — وفوق ذلك — يعود أرسطو إلى موضوعه ولكن هذا الدليل الثاني غامض . وليس في الواقع على ما يظهر إلا تكريراً . فإذا ظن أن لذات البدن هي أرغب اللذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هي من بين اللذات الأخرى .

— أظلم لا تروى — زدت الكلمة الأخيرة التي تكمل الفكرة . فإن أرسطو يريد أن يقول إن لذات البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يذوقونها .

فتى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يذهب بها إلى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها لويس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحيات هذه التي ليست لالذة ولا ألماً فإنها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبتته دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندنا محتملاً . § ٦ — إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة قريبة من حالة الناس السكارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائماً بسبب تركيبهم نفسه حاجة لا دوية التي تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائماً في هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأردالا .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المبهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آخر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك موضحاً كما ينبغي .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكريراً لما قد قيل آنفاً في بدء هذه المناقشة ، على أن هذه الملاحظة حقة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذي أراد لمضاحه وينقل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضاً أن تكون معتدلة .

وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعني بالذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي يبق صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها الخاص هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع يبق سليما تماما .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلذ لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للغناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ — فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عينه يكون دائما بالنسبة له ينبوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في صدم الثقلة وفي صدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير — كما يقول الشاعر — له عند الإنسان محاسن مقطوعة النظر فليس

— بطبيعتها الخاص ... طبع — هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك — فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الإنسان وثباته .

§ ٩ — فإذا كان يوجد — راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠

من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

— كما يقول الشاعر — هو أوريفيد . في أورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدير . وحكم أوريفيد

هذا مكرر في الأدب إلى أوريفيد ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يحب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة الى التغيير لأنه ليس بسيطاً ولا صافياً .

§ ١٠ - انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضعنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات وبعضها شرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضاً على الصداقة .

- الشرير يحب التغيير بلا انقطاع - ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ - أنتم هنا ... اللذة - ومع ذلك فإن أرسطو سيقم أيضاً مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فإن الكتاب العاشر ملو به تقريبا . راجع أول ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

الباب الأول

في الصداقة - مميزات العامة - أنها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها الدياسية -
الصداقة شريفة كما هي ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أوريجينيد
ومرقليط وأقيدغل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ - بقية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب
من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى
الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له
مع ذلك كل الخيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه
شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

- الباب الاول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١

§ ١ - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرقى
ولا أحكم من هذا وهذه المثابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية الصداقة في مؤلف علم الأخلاق .
- محفوفة بالفضيلة - سيرى فيما سوف يجيء أن الصداقة الحقة على رأى أرسطو هي المؤسسة
على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع
بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فاتها تشمل ، كما سيرى بعد ، كل دائرة الحيات الانسانية ، من
ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجلية على المحبة عند
البروتانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنسية للسير "كينيت" .

في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضل الذي يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقضى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك ، وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

§ ٢ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع . حينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نتمتع عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقدامان متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا للسدى شاعرا لأولئك الذين يسمون (فيلاتروب) أو أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ - رفيقان مقدامان - هذا قول ”ديوميد“ متكلما عن نفسه وعن ”أوليس“ . الايلاذة
النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ - (فيلاتروب) أو أصدقاء الناس - فسرث الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأين المشابهة
الاشتقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - يعني أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة
كما كانت شائعة .

جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وإن الشارحين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء . كما تريد قبل كل شيء نقي الشقاق الذي هو أضر عدو للدينة . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لا غنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقائهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشتبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثبتت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تقتصر في مشابهة ما وأن الكائنات التي لتشابه هي أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ — رابطة الممالك — هذا يألف تماما مع المبدأ العظيم الذي يردده أرسطو في السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

— وفاق الأهالي — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاهب عجبية ظاهرا أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أسناده . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمة الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهوري ك ٣ ص ١٨٧

§ ٥ — بل كثير من الناس — لا أدري من معنى أرسطو بهذه الإشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ — فمنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فإنه استشهد مرات عديدة

بهذا المثل . في المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفي "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه يبنى الشبيه وُزَّق يبنى الزَّراريق » وكثير غيره في معناه . وفي رأى مصاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشياء يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن ” الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض “ . وهرقليط من ناحيته يزعم أن ” الشاذ أو المصاد هو وحده النافع وأن أجل النعم لا تنحج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما في العالم متولد من التنافر “ . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيذقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقررون ، كما نكا تقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التي هي طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذي تدرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التي تتعلق مباشرة بالإنسان والتي تؤدي إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هز يود الذي استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة ” فيرمين ديدو “ .

— وعلى هذا يقول لنا أوريفيد — ولا ندرى في أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — ان شهادة أرسطو هي أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

— أنفيذقل — هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

... مباشرة بالإنسان — ينبغي أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتبع نهجا عمليا

محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أربابا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة ؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع ؟ وصل رأينا أنه إذا قررنا أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين ، ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر والأقل ولكن هذا موضوع قد عرج فيما سبق .

— عرج فيما سبق — راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريق "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يعين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

الباب الثاني

في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي العلل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة -
في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان
صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد الآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها ستستدير لنا عاجلا متى نحن عرفنا
ما هو موضوع الصداقة انما هو أى الموضوع الحقيقي بأن يجب . بديهى أن كل
شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يحب إلا الشيء القابل لأن يحب أى
الخير أو الملائم أو النافع ، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير
وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين
يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .
§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق ، الخير الحقيقي هو الذى يحبه
الانس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن
أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق
ذلك كل واحد منا يظهر أنه يحب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٢ ف ٧ حيث هذا التفصيل .
- الطيب أو الملائم - أو بعبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن
حقا . وان أرسطو في كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها إلى اثنين .
§ ٢ - فان هذين الأمرين في الواقع - ذلك بأنهم يخلطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير
لا يتغير بل هو طيب على الإطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر ما دام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يحب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الانسان لا يحب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يحب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يحب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ - حيثئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يحب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يجده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فمن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هزوا أن يريد المرء الخير للنبيذ الذى يشربه مثلا ! كل ما يمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضد بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوب التى تريد خير الغير على هذا النحو ولولم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقة . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

- أن الخير هو الشيء القابل للحب - يظهر أن هذا ينبج من المبدأ المقرر فى أقول هذا المؤلف وهو أن الانسان لا يعمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١ .
- أى فرق جدى - الحق بين أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الانسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ - حيثئذ توجد ثلاثة أسباب - مع أن أرسطو قد ردها الساعة الى اثنين .
- على الحب أو على الذوق - أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا للثمن وتفسيرا .
- العطف متى كان متبادلا - هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافرين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجسده في حال ما اذا كان أحد هؤلاء النكرات قد قابل مبلك إليه بمثله . فهناك إذن أناسا هم في الحقيقة عطايا بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتعاونون إرادته لسبب من الأسباب التي تكلمنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبقى مجهولا - ركن ثان ضروري أيضا .

الباب الثالث

الصداقة تليس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - ومن النوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقنية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكمل والأمتن ولكنها الأندر - أنها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنسبة ضروب الحب والصداقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يجدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة ، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة . فإذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنسبة متى أحب الإنسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبغي في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - أ ر - زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يهتم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا نخير بطمع فيه وهناك للذة ينبغي تذوقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلا مشاهدين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافرين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كوّنتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المستنيرين فإن الشيخوخة لا تطالب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ — عرضية وبالواسطة — ليس في المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة — وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأول روابط .

— المفيد لا ثبات له — ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بتاتا .

§ ٤ — الشيخوخة لا تطالب بعد — يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من حيث روابط الصداقة ، بالملاحظة التي رسمها من السنين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "وليان" هذه القطع ترجمة عجيبة في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ والآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة العالمين عدد ١٥ يناير سنة ١٨٥٣

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القليل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك صليهما بعيد . بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للمعاشرة عدا الملاحظات التي فيها يرضى كلاهما منفعته . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يمتز أجدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الحصول إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين لتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة . لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تتحل مع اللذة التي كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان مبالون للعشق ، والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبهم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— رقى هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأذكياء قد حشر هذه العبارة

في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع ” الخطابة ” ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة

برلين .

٦٥ - الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم ، بطبيعتهم الخاص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يجب أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خير على الإطلاق في ذاته وإنه لخير كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملامون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضياء على الإطلاق وإذا كانوا أيضا ملامين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . ٦٦ - إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الإطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يحب . وفوق ذلك فإنها لا تكون إلا بشرط مشابهة ما . وإن هذه الظروف لتتوافر أيضا في الحالة التي نعنيها هنا :

٦٨ - الصداقة الكاملة - يعني أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

- أخيار بأنفسهم - لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤتونها .

- لا بالعرض - التنبيه السابق بعينه .

- ملامون بعضهم لبعض - من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائما علامة على أن

كلهما جدير حقا .

في تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الإطلاق وفوق ذلك ملائم على الإطلاق . وحينئذ فلا شيء في الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي فيهم أكل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبداهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فإن الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الآخر أي لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقروا في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فإنها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي بينها، والفضل لجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ — نادرة جدا — كالفضيلة ذاتها .

— الزمان والعادة — ملاحظة عميقة تماما يوجب على الناس نسيانها في الحياة حيث الروابط هي على العموم

سريعة وخفيفة .

الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللفة تنقضي على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي قد تأهل في الحلق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم النسيان - أما الآخرين فليسنا صدائقيين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكون باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الخيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكون نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الخيار بعضهم لبعض نافعاً . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتيب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلاً . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمتدان هذه المساواة التي تقر بهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة صالحة، لا كما بين العاشق ومعتوقه لأن اللذين يحتاجان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هاتين اللذات عينها ما دام يلزم لأحدهما أن يحب والآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت من الجمال تنقضي الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وباحترام المتبادل الذي يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فليس كذلك فإن الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضاً إلا بذائلهم . - من بيئة صالحة - يمكن أن يراد على ذلك " أهل أخلاق صالحة " كما يشبه ما سيلي . - بين العاشق ومعتوقه - هذه العلاقات الكريمة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجري في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن ينحى باللائمة على هذه الشناعات . - ومتى انقضت سن الجمال ... - ينبغي أن يراجع في " فيدرافلاطون " ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماماً . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم تبق له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم تبق له لذة في قبول التفاته .
وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة
الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يتخون تبادل
الذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة
ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة تنقطع
صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين
أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الربح الذي كانا بصيانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما
يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصير أولئك الذين ليسوا
من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما لبس أقل
وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم .
لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يحدوا في ذلك رجحا ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النيمة
لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ — نجعل الأشرار — مع القيود التي ذكرها أرسطو آخفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم
بالبساطة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل
بل هم في تلك الحال الاخلاقية المبهمة التي هي عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النيمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات
الأنثري فاتها عريضة للتناذر والزائفة والتهم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يترنخا طرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة الممدوحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الإصابات الوخيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامة يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يحب الأطفال ، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعي بالتمييز بين عدة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامة — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامة يدينها ولا يقر بها .
فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة .
— أن نعي بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فيها مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد .
وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

§ ٧ - أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبقى أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٦ - إلا على درجة عظيمة من النقص - لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من الغير والانتقال على ما هي عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

§ ٧ - أصدقاء بالمنفعة أو باللذة - هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لا دافعة حقيقية إلا بين الصالحين .

الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بناية الاخلاص من غير أن يأتوا بفعل الصداقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصداقة - التلطفة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداء عن خلطة العيشة - وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاقي . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء في الفعل وفي الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة . فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم الناس وإما بتقاعد الأمكنة لا يسلكون موقفا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك في استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بناية الاخلاص . ذلك لأن في الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاطلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الخالي . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدة جدا فيظهر أن من شأنها أن تنمى الصداقة ومن ذلك المثل :

” كثيرا ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الادب الى أويديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء في الفعل وفي الواقع - بما يأتون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان مقبولا من بعض شعراء الأساة ولكن لا يعرف

من هو .

§ ٢ — على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسمى يقضي أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسره فان الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ — أما الذين يشنون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا في العادة فالولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم مميزات للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فمتى كان المرء في العدم يرغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في اليسر يرغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين في الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ — حينئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيقي بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للغير ملائما

§ ٢ — والسوداويون — ربما كان معناه أيضا "الناس أول الخلق الجاف" .

§ ٣ — هو العيشة المشتركة — هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

— بين الرفقاء الحقيقيين — يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات والأعب والواجبات .

§ ٤ — لا نخشى من أن نكرر غالبا — لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضي دائما وضعاً أخلاقياً ما . إذا أراد المرء خيراً بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعني لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاقي يحتفظ به نحوهم ، وإنه يحبه صديقه فأنما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقاً لأحد فإنه يصير خيراً لذلك الذي يحبه . إذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصي ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضاً متساوياً تماماً سواء في نيتهم أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضاً صداقة . وكل هذه الشروط تتوافر على الخصوص في صداقة الأخيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالباً عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل في علاقات العشرة المتبادلة اللاتي هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعللة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس في المقن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضغ الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تقرر فيما مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقة تستدعى دائماً ميلاً متبادلاً معروفاً عند كلا الطرفين اللذين يشعرا بها .

- يحب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مسألة أشير إليها في أول الباب .

- يجدون لذة أقل - تكرر لمسا قد قيل آنفاً .

يصير صديقاً لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسودانيين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معاً ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورة للصداقة .

— وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس — فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضاً ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلاً بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

الباب السادس

الصداقة الحقة لا تنحصر إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم يختلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة .
كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحقة هي ضرب من الإفراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيثا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يرجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

وإن مشكلة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فإنها مشار إليها فقط وبغاية الإيجاز .

§ ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذراتها .

- كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فإن ميلا مقسما على هذا النحو يرشك أن يكون معرضا الى خطر

أن يكون سطحيا .

§ ٢ - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقيسها أرسطو هي في غاية المانة وإنها لتنتج مشاهدة

طويله .

- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدة أشخاص بفضيلته وكفاءته دون أن يكون مع ذلك

صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ — من هذين النوصين للصدقة الصداقة باللذة هي أزيد شها بالصداقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخروا أن يُسرّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لمو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليفة إلا بنفس التجار .

§ ٤ — لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطبقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء ينتخون أصدقاء ملائمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقاتهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ — على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثلون لا يكادون ينتخون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ — من هذين النوصين للصدقة — هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

— بنفس التجار — لأن هذه الصداقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة ، يبحث فيها كل واحد على أن يرجح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ — إذا كان الخير شاقا عليه — إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ — أصدقاء أكثر تنوعا — ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادي .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمور الجميلة العظيمة .
وإذا فكروا في لذتهم لا يبقون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدين دائما
لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ — ولكن هذه الكيوف كيف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا فوق المثرى
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر الخطا بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

§ ٧ — حينئذ فالصداقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان
كلا الصديقين يؤدي إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمحل الآخر المقاصد بعينها
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكنا
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

§ ٦ — هذه الكيوف — تكرر لما قبل آنفا .

— إلا أن يكون هو أيضا فوق — يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يبد الرجل الغنى عونا عن أن
يقر به . ولكن إذا كان القلب لم يقصد بالثروة فن الجائر أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة
المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراماً متبادلاً من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر بحق
أرسطو .

§ ٧ — فالصداقات التي تكلمنا عليها آنفا — أي النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة
المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذي كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في المتن بعض
التشويش . فأن هذا الباب كله يظهر أنه ليس في محله خصوصاً لأن أرسطو يرجع في الباب التالي الى سلسلة
المعان التي قطعها طرفة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة فانهما تظهران على التناوب كلتاها بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهتهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . احدهما من حيث الملازمة والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعمها القيمة وأنها باقية، في حين أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحققة من فروق شتى .

الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأهل الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي -
لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - ملائمة الناس
بالألفة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين
اللذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر منا بالأصغر .
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لموصيه . كل هذه المحبات بينها
فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة
لבעلها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي
تتبع حبهم هي مختلفة فحبايتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنها ليست
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها
إذ يؤدي الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذ يؤدي الوالدون الى
أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أنهم ما يكون من المتانة .
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على
"المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .
§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات
العاطفية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يفترده بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يحبه . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للإنسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه إذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فإنها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسي للصدقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فإن المساواة التي تحل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على حد ذلك في الصدقة فإن الكمية هي التي تحل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثاني . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدا من جهة التفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فأنهم بهذه المثابة تنقضي صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للولك فإن الإنسان هو أنزل منهم في أمر الثروة إلى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في إمكان صيورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكيين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ٥ ب ٢ ف ١

— فإن الكمية — لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ " الكمية " يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أي كان الشيء الذي تنطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .

§ ٤ — بالنسبة للولك — يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا بفيليبوس وبلا سكندر .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حق أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فاما يُمكن له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا تُمكن له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرر لما قبل آها .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكرها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى - في العلة التي تجعل الناس
يعتبرون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى - مبادلة المحبة هي على الخصوص نتيجة
متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكل الصديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخرية المتناقض
- علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون إلى الوسط القيم -

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير
يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقين،
فإن الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك
في حالة انحطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب. § ٢ - غير أنه متى
كان الإنسان محبوبا يظهر أنه أقرب إلى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرغب فيه
أكثر الناس. على أنه إذا كان الإنسان ينبغي الاحترام إلى هذا القدر فذلك لا للاحترام
نفسه ولكن على الخصوص لتأثيره غير المباشرة. العاى لا يفرح هكذا بأن يكون
مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها
هذه الرعاية. يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة،
فإن هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي -

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروعة ومعدومة
جدا. ولكننا على المعنى الذي يفصله هنا أرسطو حساب مدبر. ومن ثم يكون هذا الاحساس
أقل شرفا.

- من أجل الآمال - هذا هو ما يفسر الاحترام الذي يحف عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب
القاعية في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ - غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدرون حكمهم في أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن تؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لا لشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يحب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الاسراف في حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطررن الى ترك أولادهن يرضين أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهم يعلمن أنهم منهن حتى دون أن ييغين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا ييغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأم . § ٥ - لما كانت الصداقة منحصرة أكثر في أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ - احترام الناس الأخيار - هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صحتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الانسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يُحترم أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض في العلاقة الاول .

§ ٤ - على أن الصداقة - يلزم اذكار ما قد قيل آتيا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعنى به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن تترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

- وقد اضطررن الى ترك أولادهن - يمكن أن يري كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاؤهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الاصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وباقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساوية هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المساوية هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤذون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يتمتعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقاؤهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو اللذة يكتثون أطول من ذلك بقليل أعني يكتثون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ — يظهر أن الحب — دون أن يكون المحب محبوبا .

— وينتج — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدًا وحقة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما يظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — في فضيلتهما وفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرر لما قبل آقا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقر والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقبيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يحب فان تقاضيهـم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخيرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للحار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

- العاشق وموضوع العشق - من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسدة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون - الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عالجها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأما في علم الأخلاق فليست .

الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات الخامة ليست إلا أجزاء للجمع الكبير السياسي - كل فرد في المملكة يشارك في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع العام - المواسم - القرايين - المواسم - منشا الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصدقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصدقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحة وأولئك الذين يقاتلون بجانبك في الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أي نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصدقة لأن هذه هي أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل " كل شيء مشاع بين الأصدقاء " ما دامت الصدقة تنحصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ - كل شيء مشاع كذلك بين الأخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هي مفصلة ومع ذلك قائما تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضا تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

- ففي كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل مملكة ليست إلا اجتماعا .

- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسي الذي هو أهم اجتماع وأوسع .

- كل شيء مشاع بين الأصدقاء - مثل ينسب ضربه إلى الفيثاغوريين .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في توسع كل منا أن يجد صداقاتها في علاقاته الشخصية .

§ ٣ — وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الأخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرققاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . § ٤ — كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة إلى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ — على أن جميع المجتمعات المخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يجتمعون دائما لتحقيق منفعة عامة وكل واحد ينفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداهة غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يتغيه الشارعون ليس غير . والعادل في عرفهم هو ما كان مطابقا للمنفعة العامة .

§ ٣ — راعقون — زدت هذه الكلمة لآتمام الفكرة وإيضاحها .

§ ٤ — المظالم — إن الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأصدقاء . فإن المظالم التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوبين هي عمقوة بمقدار ما تكون الخدمات التي تؤدي إليهم ممدوحة .

§ ٥ — أجزاء للمجتمع السياسى — هذا مبدأ يصلح لكثير الجماعات الجزئية وتخليجها عند الحاجة فإنها لا ينبغي لها أن تشرع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاؤه .

— المنفعة المشتركة — هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فإنه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو في السياسة تفصيلا . بل هي أساس السياسة المنهج . ويمكن أن تصادف أيضا في أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية .
وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم
لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة
في المال وإما بالرغبة في الظفر وإما بإخلاصهم للمملكة . يمكن أن يقال هذا القول
عن الناس الذين هم مجتمعون في قبيلة واحدة أو في ولاية واحدة . § ٧ - إن
بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة، مثال ذلك مجتمعات الموائد
الحافلة ومجتمعات المآذب التي يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب
قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات
هي مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسي مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى
فقط إلى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالي بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين
يؤدون تعظيماً للآلهة في هذه الحفلات الحافلة وفي الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة
يتذوقونها بلذة . في الأزمان القديمة كانت تضحي الضحايا وتقام الاحتفالات
المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت كباكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت في فصول
السنة التي فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع
المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسي وبالتالي تكون جميع الروابط
والصدقات كاسية مبرز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال إيضاح العناصر المختلفة للجمعية
بأجل من هذا .

- بالرغبة في المال - فقد كان استعمار البحر معروفاً من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما
يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكري على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أن لها أغراضاً أرفع من اللذة . فانها تنفع في حفظ الاحساسات
السياسية والمدنية في نفوس أهل المدينة وإيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية إلى الاتحاد والوفاق .
- تحت المجتمع السياسي - الذي بدونه لا يكون لها محل من الوجود .

الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية -
فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الالبغارشية والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية
المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده -
السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجه . علاقات الاخوة بعضهم ببعض .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيج بمددها أشبه بفساد
لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذي
لا يثبته على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى
تيمقراطية وهو ما يسمى في العادة الجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات
هي الملكية وشرها التيمقراطية . زيج الملكية هو حكومة الطاغية فان كلنا الاثنين
حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرمى إلا الى
منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر إلا في منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا
في الحق اذا لم يكن البنة مستقلا استقلا كاملا وأرقى من مائر الأهالى في كل نوع
من الخيرات والمزايا . وان رجلا وضع في هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أوبديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ في السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١
رما بعدها من ترجتي الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشرها - بعد ذلك بشليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرمى - راجع وصف الطاغية والنسب التي بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ١٦٤
من ترجتي الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفعة الخاصة بل لا يفكر إلا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وإن ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون إلا ملك ضرورة انتخابه الأهالي . وإن حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة . فالطاغية لا يسمى إلا إلى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأقيع .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب إلى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست إلا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية إلى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم أما بجميع أموال الأمة العمومية وأما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويبقون السلطان دائما في أيدي من هو في أيديهم بأعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرها يزيغ نظام التيمقراطية إلى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فإن الديمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هي مع ذلك أقل هذه الزبوغ الدستورية قبحا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انتخاب الأهالي - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحقة ولا منفعتهم الحقة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل في هذه التفاصيل التي لا علاقة لها بالمسئلة التي يناقشها الآن . إذ الأمر هنا بصدور الصور المختلفة التي تتشكل بها الصداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغير الذى يلحق الممالك غالبا ، وإنها بما تعانى من التعديلات المتتابعة يقل زيفها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ — ربما يوجد فى العائلة نفعها مشابهاً لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري ”أبا الناس والآلهة“ . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أنت أولادهم عيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتماً . وفى هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهر لى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماماً لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ — جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

— تلك هي قوانين التغير — يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية الثورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ — فى العائلة نفسها — هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للأفراد .

— هوميروس — هذا اللقب يلقب به غالبا المشتري فى الإلياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمى الطبعة الثانية .

— على ضد ذلك عند الفرس — هذه ليست هي الفكرة التى يعطيها إياها أكسيثوفوس فى ”سيروبيدى“ .

— وسلطة السيد على عبيده — راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمى الطبعة الثانية .

§ ٥ — جماعة الزوج والزوجة — راجع السياسة ك ١ ب ٥

— صورة حكومة أرسطقراطية — يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء بلا استثناء فإنها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يحمي من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغارشية . § ٦ — إن جماعة الأخوة تمثل الحكومة الديمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فإنها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

— وفي الأشياء — لا يمكن أن يفهم الإنسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فإن كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرًا بالحياة الزوجية .
 — ينكر مركزه — انتقاد محكم عميق . فحق كان الزوجان كلاهما مستقرى العقل فانهما يطبقان من تلقاء نفسهما القواعد التي ترسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وإن أوصى بهذه الأسطر الجيلة إلى تفكير العقول الناضجة .
 § ٦ — الديمقراطية — التي خلطها أرسطو آتفا بحكومة الجمهورية .
 — أما الديمقراطية — ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : ” الديمقراطية ” . — راجع تعليقاتي على ترجمتي للسياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤
 — القدرة على أن يفعل كل ما يريد — هذا ضرب من الأباحية الديمقراطية . وإن أرسطو سيهود إلى هذه المعاني في الباب الآتي .

الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المخططة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هي دائماً متناسبة بعضها مع بعض - الملوك
 رعاة الأم . نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج زوجته هي ارسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضاً
 هي تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية
 هي الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط
 بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن
 يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم ما دام أنه بماله من الفضائل المتاز بها
 يعنى بتصويرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس"
 "أغا ممنون" "راعى الأم" . § ٢ - تلك هي أيضاً السلطة الأبوية، والفرق
 الوحيد هو أن نعم الأب هي على ذلك أعظم قدراً . إنما الوالد هو واهب الحياة
 أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء
 والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضاً الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد
 أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة
 والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر - في الادب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى
 سبق وبيروه بالجزء .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طائفا لقب به ملوك آخرون غير أغا ممنون .

§ ٢ - نعم الأب هي على ذلك أعظم قدراً - هذا مدح جميل للأبوة -

- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون

مستقلاً عن المحبة التى يشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى بيته هنا أرسطو، بملكوكتها الحاضر

أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الإطلاق في أمر المحبة . § ٣ — تحب الزوج زوجته هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فإن الميزات الأصلية في هذه المحبة تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون إقامة العدل على هذه النسب . § ٤ — صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سن واحدة تقريبا . ومن ثم فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فإن الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أختارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ — ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجيا تتضاءل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرؤسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ — تحب الزوج زوجته — راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ — صداقة الاخوة — كالتطبيق على الفقرة السابقة .

— بالتبادل وبالتساوى التام — هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التي

يسمى هنا الديمقراطية .

§ ٥ — العدل يتضاءل تدريجيا — يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه

كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ — فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ — إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضمة ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

— رابطة السيد بالعبد — يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٢ من ترحي العتبة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما على ملكا حيا .

— من جهة كونه عبدا — يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيودا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيما بعد . وإذا حكمنا وصية أرسطو التي قلها لنا ديوجين لايرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بعبده .

§ ٧ — إنما تكون ... في حكومات الطاغية — تكرير لما قيل آفا ف ٥

— الديمقراطية — راجع ما سبق ف ٥

الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تنبى - المحبة الزوجية - الاولاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

§ ١ - كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء ، أما الرابطة التي تجمع بين الأهل أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجزء أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنبع من الضيافة .

§ ٢ - الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

§ ١ - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجزء إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .

- أثر عقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجماعات .

§ ٢ - متعددة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذي تلقى الحياة بمن آتاه أياها .
 ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذي قد وُلد منه كما يتعلق بنا جزء من
 جسمنا سن أو شعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن
 الذي أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأي كان من الكائنات التي تأتي منه أو بالأولى
 يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن
 أن يتعلق بهم . هيئات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة
 من ولادتهم ، في حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن
 وحينما يحصلون زكاه وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .
 § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذي يخرج
 منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد
 لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما .
 وإن مشاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هي علة مشاكلة المحبة التي
 تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع
 أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو في كائنات منفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة ويحق ان المحبة تنزل أكثر من أن
 تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الإلهية .
 — مشاكلة المحبة — نص المتن أقل من ذلك ضبطا .
 — جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعاني تنقل من السائلة لتسحب على الإنسانية .
 وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم ”جوهر واحد بعينه“ وأنهم جميعا
 اخوة . ان هذا الاعتقاد الجميل كان خاصا بالرواقية وبيدين المسيح .

الاشتراك في التربية والتكاثر في السن يساعدات كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين أن كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب إلى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة إلا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أعني التي تدلى بهم إلى الأصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ - إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . إن الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك إذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فإن الإنسان يجد في المحبة الأخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ - الاشتراك في التربية - هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

- الوفاق بين الناس هين - راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ - والناس للآلهة - قد يجد المرء أن هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت

الأنفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميناخيزيخا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التي يعبر بها أوسطو هتا . راجع أيضا ما يلي ب ٤ ١ وهذه المعاني الجميلة محصلة في الأدب إلى أويديم .

§ ٦ - هذه المحبة بين أعضاء العائلة - لا يمكن إيصاح احساس العائلة بالطف ولا أمن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئائل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرباة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالبدئية نتيجة الطبع مباشرة . فالت انسان هو بطبعه أميل الى الاجتماع مثنى مثنى منه الى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على المملكة وهي أيضا أشد لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجندى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاد الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفتا الرجل والمرأة مختلفتان جدا الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعما ملكاتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب في أن الانسان يجد في هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

§ ٧ - وهي أيضا أشد لزوما منها - مبادئ محبة أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت في أيامنا هذه تعتبرها الظلمة أو الانكار بجرأة عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يدكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم

الناس عادة حتى في أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم
رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد
لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا
للاجتماع .

§ ٨ — غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم
الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود
العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة
للصديق أو بالنسبة للاجنبي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة
لوقت ما .

— يصير الأولاد على العموم — احسانات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن ، أما
في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ — ترعى بينهم حدود العدل — كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين .
ولم يقل شيء خير منها في هذا الموضوع العظيم .

الباب الثالث عشر

الشكاوى والدعوى لا تنوع في صداقات الفضيلة ، وانها لكثيرة في الصداقات باللذة وهي تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاقي محض والآخر قانوني - في القواعد التي تنبع في الاعتراف بالجميل وفي أداء الديون أو الا لزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة .

§ ١ - الصداقات هي حيثئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفي كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال علو من أحدهما على الآخر . وحيثئذ فالمساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا في الاهمية . فتي كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين في المحبة التي يحملانها وفي سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بحجة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكاوى والمعائب لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- فتي كان الصديقان متساويين - هذه هي حالة الصداقة الحقة التي هي وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكاوى والمعائب - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطالبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فإذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحِبَّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه بحصوله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا في الخير . § ٣ — كذلك لا محل للنزاعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريد إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلد بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جد التعرض إلى الشكاوى والملاحظات . فانه نظرا إلى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة إلى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطاياهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك في ذلك ، لكن قبل أن يعزم المرء على الانفعال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى ، أمكن كذلك أن يميز في الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية ، فالمعاملات والملازمات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ - الرابطة القانونية أى التى تبني على اشتراطات صريحة هي تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هي أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالدين في هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية في هذا الصنف فانها لا تبني على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا ، ولكن في الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما ينتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

- أو العلاقة بالمنفعة - التفاصيل الآتية تبين أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ - الرابطة القانونية - في هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الا قواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية في هذا الصنف - عبارة المثل أقل ضيقا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف رفيل من طرف آخر بحسن نية ورعاية .

§ ٨ — فحينئذ لا يجعل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادی الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يعني من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ — متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أدائه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنه فإذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في بادی الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفا لمجرد ما يجده من الارتياح في أن يسدي اليك معروفا . حينئذ يلزم الإنسان أن يرى ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فإن الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضي أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ — الاتفاق — الضمى ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هي إحدى حقوق القلب الإنساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العبد .

§ ٩ — فإذا أدى المرء على كره منه — اضطررت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أوسطوا أن يقول إن المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحمل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضة ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وإنك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحقة .

— في الحال ... أكرر — زدت هذه الكلمات .

عليه أن يرى ذمته . وإنما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الإنسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التي يحصلها منه ذلك الذي يقبله ويؤديه في دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم مبالغون إلى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة هؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إياهم . إنهم ليخسرون المعروف الذي أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً في الظروف الخطرة وفي الأزمات الشديدة التي يختارونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذي يقبل المعروف هي المقياس الحقيقي لما يجب أدائه ؟ إنه هو الذي طلب العرف وحينئذ أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للقلوب التي بها إحساس الاعتراف بالجليل لا يمكن الشك في ذلك . وإن الحل الثاني هو رده الحق . وإن الملاحظات التي ستلى هي على ذلك غاية في الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضاً محل لضروب الخطأ التي تكلم عنها أرسطو آنفاً . وأنه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للنفعة وتقديرها .

— المقياس الحقيقي — مع القيد الذي وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق في الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

§ ١٢ - ولكن في الصداقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذي يسدي هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والأشياء القلبية إنما النية دائماً هي التي عليها المعول .

§ ١٢ - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن اتوحيق الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار ثامرها في هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطأ يا . وسيسر أرسطو هذا المعنى فيما يلي .

الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب :
أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن
يؤدى ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد
الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبيه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما
يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذى هو في الحقيقة
أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب
أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أنفع الاثنين يتصور من جانبه
هذا التصور بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذى لا يؤدى أية خدمة نافعة
لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة
تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تنجىء من هذه الصداقة
متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون
نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون
يجب أن يكون الحال في الصداقة، غير أن من هو في الحاجة والضييق وهو أدنى درجة
يفكر على ضد ذلك . ففى نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق
طيب وحقيقى . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوى اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أريستيم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمركز الاجتماعى أكثر منه بالفضيلة .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هي الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أثرا
في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ — يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حفظا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هي المساعدة يساعد بها العوز .

§ ٣ — هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا إلى الرجل الذي قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الإنسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين . ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت فيما سبق . § ٤ — تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فإن الإنسان يؤدي احتراماً واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ — حظ أوفر من الشرف — فإنه يكون مكرما في نظر مدنيه الذي ليس مكرما عنده . فإن الأقل قدرا يؤدي احتراماً وتعظيلا بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء . . .
 § ٣ — في إدارة الممالك — في السياسة ليست مسألة الصداقة على هذا القدر من الأهمية — وهذا ثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)
 — مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار — هذا جميل في معناه وفي عبارته ،
 — كما قلت فيما سبق — في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمتي أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § هـ — وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد يستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من بعيدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أدائه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوى ما قد قبل فيبقى دائماً مديناً لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدينهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن يفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فإنه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فإنه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحل نفسه من البر بآبيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يفرون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

— تطلب ما يمكن أكثر — فكرة لطيفة .

§ هـ — نحو الآلهة ونحو الوالدين — راجع ماسبق آتفا ب ١٢ ف هـ وإن الاعتبارات التي يذكرها أرسطو هنا من العظم . وضع .

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين — في الأغلاط المتبادلة — هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض — طريقة فروطاغورس والديفسطالين — الإجلال الواجب للأستاذة الذين علموكم الفلسفة — قوانين بعض النمالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ — في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يصحكون التناسب هو الذي يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدني . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحذاء على الاحذية التي يصنعها وبين النسيج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ — ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شيء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان المحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شيء يحب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شيء لم يف بعدُ بشيء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ — فاذا وقعت هذه الشكاوى

— الباب الأول — في الأدب الكبير ب ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب ال أريد ك ٧ ب ٢ و ١٠

§ ١ — كما قلت فيما سبق — ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — العملة — راجع ما سبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يحب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يحب الآخر إلا للثمن، وقع الاثنان في خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها وقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا لحيبا فيهما إلا مزاييا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزاييا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي ، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها ، تنبى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف ، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا جميلة لمغنى وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت في عطائك ، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا ، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ . لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٥ — أدى إليه لذة بلذة — فانه قد جلب للمغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة بد كورة في أريديم بأجل من ذلك . وقد قلن أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخلدعة الدنيئة لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخلداع الى "دونيس" .

— فموضوع الشركة — ان التعبير بالشركة ربما كان قويا في صدد علاقة وثيقة كهذه ومع ذلك فهي حقه . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ - ولكن باى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أومن كان البادئ فى إسدائه أم بمن كان البادئ فى قبوله ؟ فإن الذى أسداه أولا يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئا ، اذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدده تلميذه . § ٦ - فى الأحوال التى من هذا القليل يرجع غالبا الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربما عادلا“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يحملون أحدا يعطى نقودا مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئا يحللها ، كانت الناس محققين فى الشكوى منهم . § ٨ - غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدون عفوهم ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور - هذا السفطائي يعتبر أنه أول من اقتضى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستمد من ”هيزيود“ فى مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو

مطابق للواقع .

§ ٧ - السفطائيون - يظهر أن أرسطو يعنى سفطائي زمانه ولكن السفطائيين كانوا قد أوشكوا

على الانقراض تماما . وربما أراد بهذا السفطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ - عرضة للوم - من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائر فى بعض الظروف أن يخطئ

المقرض اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينقذه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبينة على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدي أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للمال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التزه وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدي كقابل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مرضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحتد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فان التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجري الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما يلي يثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن لإيهام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ٤ ١ ف ٥ هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه . معنى أولي به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففي الهند "الغورو" أي "مربي" براهمان" هو ملحق تماما بالوالدين . ويقاب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يعاقب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممالك — راجع ما سبق من التطبيق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدري كيف يحس بهذا التكرار هنا . فن البين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل التداخي أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذي قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التي بها تعاقد معه
 بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذي قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر
 أنه أكفا لحسم النزاع بالعدل من هذا الذي اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون
 أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسهم واحد. بل أن
 ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة
 تقع على الشروط وعلى القيمة التي يحددها الذي يقبل. ربما يكون المقياس الحقيقي
 للأشياء هو أن تقوم لا بالقيمة العالية التي يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التي كان
 يقوم بها هو نفسه قبل أن يملكها.

الباب الثاني

تمايز الواجبات وحدودها ومنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية -
استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاختوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات
نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في الملوك كله .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه
الى كل شيء؟ هل تجب طاعته في كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضاً مثلاً
يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش
رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى
العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل ؟ هل ينبغي للانسان أن يؤدي حق
من أحسن اليه أولى من أن يهدي هدية له عندما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين ؟
§ ٢ - أوليبت هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لما بين هذه
الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغر وفي الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة ؟
§ ٣ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منع الشخص بعينه
كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التي أدت اليه أحسن من
مواساة الرفقاء ، فيجب عليه أن يرى ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٣ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا نقص في النص لأن علاقات الاتصال معدومة
تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ - مما يعسر حله - يظهر على الفضة من ذلك أن الحل ليس من الصعب في شيء . وأن مجرد الفروق
السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية الى من يحبه .
 § ٤ — ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل اقتدى
 من أيدي اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من اقتداء أولاهما كان .
 فاذا لم يكن ذلك المقتدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التي دفعها
 هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن
 يؤثر المرء والده لا على الأجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ — أكتفى حينئذ بأن
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن اذا كان العطاء للغير
 أجل أو ألزم فن هذه الجهة فقط ينبغي التراجع بلا تردد . لأنه قد يمكن أحيانا أنه
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد
 المثل سيكون إلى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي
 في الواقع أن نقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر ، فان واحدا
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيرا وأنه كان واثقا من الوفاء . ولكن

§ ٤ — ولكن ربما — الحالة التي يستشهد بها أرسطو هي في الواقع محيرة . وهذا الفرض الذي ليس فيه
 شيء من المحال يستحق أن يناقش . فان الظروف المخصوصة دائما رزنا حاسما . وان الحلول التي يؤتى بها
 لحل هذه المسائل المتفرعة اختراعا ربما لا تكون هي ما يتخذ المرء عمليا في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه
 ذلك عما قلل .

§ ٥ — يلزم المرء على العموم — الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء
 بالعموميات . ومن المستحيل تعيين شيء منها سلفا .
 — أجل وألزم — لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء . وإذن يكون على حصة العقل
 أن تبين ماذا يأخذ وماذا يدع .
 — معروف بأنه شرير — وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حيثئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فجورد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة باحساسات الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حيثئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ - وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حيثئذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خذاع - ربما كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الافتراض من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتبه نفوقا عليه . لأنه يمدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا . § ٦ - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الانقصار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعلاقات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤ - كل الضحايا الى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوفيد .

§ ٧ - التمييز - هذه مسألة لطف وحسن ذوق .

... عرسه ... حضور الجنائز - تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على ظهورها كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ - نفقة والديهم - الملاحظة السابقة بمنها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سد حاجات أولئك الذين يدين لهم الإنسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الإنسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم علما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب والأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسن . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا، وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في العشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون اتيناها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

- لأبيه وأمّه - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأمه حنانا أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسن - نصائح جلية تنير في النفس ذكرى لقدموتيا . وكل النصائح التالية هي كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة - هذه الفروق موجودة في جميعتنا كما كانت موجودة في الجمعية الأثينية .

الباب الثالث

تقطع الصداقات — الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأ به — لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحبة مصطنعة — الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا نفس الصديق من إصلاحه — الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً ، لا ينبغي له القطع على أخلاقه بل هو مدين دائماً بشيء ، لذكرى الماضي .

§ ١ — مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضاً ؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن يتقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُشتكى منه هو أن واحداً لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يجب حبا قلبيا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعاً للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ — وحيثما متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئاً يعطيه هذا الفهم

— الباب الثالث — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب ال اويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ — أن تقطع أو أن يحتفظ بها — يمكن أن يرى في العمل العادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

— كما أسلفنا ذلك في البداية — راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا اتخذ بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أصل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ - لكن لتفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظن طيباً وأنه بعد ذلك صار رذيلاً أو أنه بحسب الظاهر فقط قد صار ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الانسان لا يجب بلا تمييز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يُحب . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهمهم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحيث هالك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبذل لإصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ - أن يلوم إلا نفسه - اذا كان الانسان منتصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان - فان الانسان في الغالب يخدع نفسه أكثر مما يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

- صديقه المزعوم - أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

- العملة الزائفة - تشبيه بدعي بحكم .

§ ٣ - لتفرض الحالة - ليس في هذا شيء من التخيل . بل تلك مشكلة طالما وضعها كل منا لنفسه في حياته .

- ما دام هناك أمل في إصلاحهم - قبة غاية في اللطف وعمل للناية . ولكن الصعوبة هي في صواب الحكم على ما اذا كان الإصلاح الأخلاق قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكنا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاته برقه الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى : أن يبقى أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميّزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شيء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فإذا بقي أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقيهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأفراح بعينها؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حينئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضخناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ — ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكرى الصداقة التي أحسها المرء في الماضي؟ كما أن

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى — هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

— الصداقات المعقودة منذ الطفولة — ذلك بأن مرور الزمان ياتي شيئا فشيئا أعظم

التغيرات .

— كما وضخناه آنفا أكثر من مرة — رابع ما سبق ك ٨ ب ٥ ف ٢

§ ٥ — الاحتفاظ بذكرى — هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغي للانسان احتراماً لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجزء أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشد عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابي بعض الشيء ذلك الماضى الذى شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط فى فساد لا يغتفر .

— فساد لا يغتفر — هذه القواعد الحكيمة تجلّد ذكرى نصائح الفياغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه ضيراً لاهل النعمة والاحترام فانهم كانوا ينغونه من الجمعية - وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يلفظ به - وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هى دائماً موجعة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

الباب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتي من محبة نفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بنفسه لنفسه - الانتحار - مزايها التفضيلة .

§ ١ - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكون الصداقات الحقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذي يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذي لا يرغب في حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هي على التحقيق المحبة التزيهية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذي يعيش معك . والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسره مسراتك وتخزنه أحزانك ، هذه هي العاطفة التي تشاهد على الخصوص في الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تتحد الصداقة الحقة . § ٢ - هذه هي بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الآثرة هي أساس الصداقة . هيئات . فإن الصداقة في نظر أرسطو ليست حقيقة إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط إن بالمرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيا يظهر لي ، مشكك وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هي ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذي جعل أرسطو يتخذ صيغة مربية ليعبر بها عن فكرته .

§ ٢ - التي يحسها الرجل الخير - من الخصال تقرير نتائج الإنسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخيار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن التفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائماً مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمل لنفسه ، لأنه يعمل للعقل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الانسان في كل واحد منا . لاشك في أنه يرغب في الحياة وفي حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد أن يُحيي الأصل الذي به يفكر ويحييه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .

§ ٣ — إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل طبيعته فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد في كل الخيرات التي كان يتمتعها للآخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير في الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل في الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ — حيثئذ متى انصف انسان حقاً بالتفضيلة فإنه يريد الاستمرار في أن يعيش مع نفسه لأنه يجد في ذلك لذة حقيقية . إن ذكريات أعماله الماضية ملأت حلاوة وآماله في أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

— كما أسلفت — راجع ما سبق ك ٣ ب ه ف ه

— والذي هو خلاصة الانسان — مبدأ أفلاطوني محض .

— هي خير حق — ملاحظة بعيدة النور يمكن بها في العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فإن النفوس السليمة المستنيرة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلة تلك البلايا التي يلقونها فيها .

§ ٣ — إذا صار الانسان غير ما كان — وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت النفس عوضاً عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ — حيثئذ متى انصف انسان — وصف عجيب لا غبار الضمير فإنه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الأفكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحق على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع إلى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتندم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن ونحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فانتا نتركها الآن في ناحية وتقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تظرفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار . لكن ليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب للذات نحو الذات — هذه الظاهرة البسيكولوجية هي في الحق محل لان دهش لما كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقة . فقد رزق الإنسان أن يحب نفسه هو إلى قدر أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يبغضها كما سينبه إليه أرسطوفيا بل . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الأخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

— نتركها الآن في ناحية — لا أظن أن أرسطو قد عاد إلى هذه المسئلة وعلى الأقل في المؤلفات التي وصلت إلينا منه .

§ ٦ — هذه الشروط — التطبق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخياراً؟ لأن هذه المحبات لا تتكوّن أبداً عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ — بل يمكن أن يقال إنها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخياراً . انهم ونفوسهم دائماً في شقاق . انهم يرغبون في شيء ويريدون منه شيئاً آخر، فثأهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلاً من الأشياء التي يظهر لهم أنفسهم أنها طيبة جداً يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشؤمة عليهم . § ٨ — وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكّد منفعتهم إما جيناً وإما كسلاً . وآخرون أيضاً بعد أن كسبوا كثيراً من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتهربون منها وينتهي أمرهم بالانحمار . § ٩ — ان الأشرار في مكنة من أن يحشوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شيء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدّم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحلمون بمقاصد ليست أقل استحقاقاً للوم . في حين أنهم على ضد ذلك في رفاقة الغير ينسون هذه المعاني البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يُحِب لا يحسّون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيّا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يحشّون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم في شقاق ، ففي حين أن جزء النفس الفلاني يحزن للحرمانات

§ ٧ — عند الذين ليسوا أخياراً — يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخياراً وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة — فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأولين كما هي غير ممكنة عند الآخرين .

§ ٨ — وينتهي أمرهم بالانحمار — لا يكاد يوجد في التاريخ القديم ضروب انحمار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان ونز الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانحمار .

§ ٩ — ان الأشرار ... — هذا التصوير لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصوير الذي سبقه وهو كئله محل الإعجاب .

التي يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتماها . وذلك من فساد الخلق .
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ،
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطع إريا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن
 أن يجتمع للمرء اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وود
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأن الأشرار يملأهم الندم دائما على كل
 ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب ، لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هي على
 التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حنة بأن يصير
 فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا
 للأغيار .

- مقطع إريا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجل الفصول التي كتبها أرسطو
 وأبعدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد
 يكون الحيا وهذا مدح كبير عادل .

الباب الخامس

في العطف — أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل — أنه يمكن أن يوجه إلى النكرات وأنه سطحي جدًا —
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب — كيف أن العطف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة — السبب
العادي للعطف .

§ ١ — العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى
نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك
في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه
خالو من القوة والرغبة وهما العلامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ — حيث
الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون،
فإن من يشهدونهم يكافون يحسون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتفنون دون
أن يناصرهم شخصيا في المصارعة عن كذب . أكرر حيث أن هذا العطف هو
بغائي والاحساس الذي يولده ليس إلا مطعيا . § ٣ — ذلك بأنه يظهر لي
أن الصداقة كالحب تبدئ بلذة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص
لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٤ وفي الأدب إلى أوريديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ - العطف - الضيق الذي يديه أرسطوها دقيق جدًا ولده حق جدًا .

- فيما سبق - ر . ك ٨ ب ٢ ف ٢ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلي .

§ ٢ - يناصرهم شخصيا - وبالنتيجة يقرقونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلذة النظر - هذه الملاحظة التي يمكن أن يجادل فيها النظر الشخص هي بعيدة النور جدًا .

فلا أعلن أمر أيكمه أن يصير صديقا لأنسان يفض شخصه المأذى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب في حضرته .
 § ٤ — حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر
 بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون بالمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر
 الأمر على أن يثنى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع
 ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .
 واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف أنه من الصداقة . لكن يمكن
 أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة
 لا صداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطفًا مقابل المعروف الذى أسدى إليه
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه
 لا يكون صديقا ذلك الذى تفت آخر على أمل أن يجز لنفسه من وراء ذلك رجاء .
 § ٥ — وعلى العموم فالعطف شئبه الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر
 شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين
 الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شيء . — هذا ، فيما يظهر ، يناقض ما قيل آنفا مادام أن أرسطو كان يفترض
 أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلال .

§ ٥ — شئبه الفضيلة — هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحتقرهم .
 — الذين ذكرتهم آنفا — في أول هذا الباب .

الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أنه يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوخيمة - "ايتيوقل" و"بوليتبس" - الوفاق يقتضى دائماً أنما أختياراً - الاضرار هم أبداً في شقاق يسبب أثرهم التي لاقيدها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضاً فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضاً . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقاً . ففي علم الفلك مثلاً إذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وعلى ضد ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائداً فيها . فيها يتحد الناس في الرأي ويتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق إذن ينطبق دائماً على أفعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للجزئين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين إذا كان الأمر بصدد مملكة كانت يجمع الناس فيها مثلاً على أن جميع السلطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة اللقديمونيين أو أن "فيطاقوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التميز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أسهل منه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيباً في هذه العاطفة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاقى يرجع الى معنى العقل أو الى القطعة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكناً .

§ ٢ - دائماً على أفعال - هذه المبادئ عنها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أويديم .

- فيطاقوس - طاغية ميثيلين - راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتي الطبعة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فمتى كان الأمر على ضد ذلك ورجب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خطّاب الفينيقيّات . لأنه لا يكفي في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لأنه بذلك يحصل كل واحد على ما يبتغي . الوفاق مفهومنا على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضي دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لأنها كما يقال لا يشغلها إلا الأشياء حينها . ان إرادات هذه العقول الحسيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الأشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيئات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— خطّاب الفينيقيّات — وهما ” إيتيوقل “ ” ربولينيس “ ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابني ” أوديب “ وصنوان الرواية يحكي . من أن نساء فينيقيّات هن اللواتي كنّ في بعتة في ” دلفوس “ يزلقن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأميرا .

§ ٣ — كما في أوريف . - معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في ” أوريف “ بين ” أوبي “ و ” بيوتيا “ ويكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع يأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لانهم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقعون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة محكمة على دغم ظواهرها - وان أرسطو ليدعمها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

الباب السابع

في النعم - المنعم يُحب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب -
المقارنة السيئة للديون - "ايبشارم" - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب
الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - المدة الفاعلة أعلى من المدة المفعلة - ينعم
المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حتى الأم البليغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر
مما يحب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة
لكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأي الأكثر شيوعاً هو أن الآخرين بوجه ما
مدينون والاولين هم دائون . حيثُذ كما أنه في شأن الديون قد يمتنئ المدينون مع
الارتياح أن من أقترضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون
إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينهم ، كذلك أيضاً أولئك الذين
أسدوا معروفًا يودون لو يعيش مدينهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجليل يوما
على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلاً ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم
من المقابل . وقد لا يفوت "ايبشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٨

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وإن
الاعتراف بالجميل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجليل يوما - هذا السبب ليس هو الحسن وإن أرسطو سيبدى أسباباً أحسن منه فيما
على ، فإن من غير العادى أن يبدى المرء معروفًا الى الناس وهو يحسب لذلك حساباً لمنفعته الشخصية .
بل الغالب أن يبدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

- "ايبشارم" - لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم ايبشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة
ينقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلوبا يذكرون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ — أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بدنيا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينهم ، فإذا رغبوا في أن يروهم قادرين على عماهم فذلك في رغبة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضده ذلك أولئك الذين أسندوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا في الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ — هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنانون نحو صناعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يجب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه انتعش وحي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ — هذا هو بالضبط حال المنعمين . فإن الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنعة من اصطنته . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أي الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جدا . ونحن لا نكون لنا إلا

§ ٢ — أدخل في باب الطبيعي — لأرسلوا الحق كله في ذلك . فإن المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا تردد .

§ ٣ — الفنانون نحو صناعاتهم — إيضاح ليس بدعيا فقط بل هو غاية في المثانة .

— بارزة على الخصوص في الشعراء — لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ — حال المنعمين — ربما كانت الإيضاح دقيقا بعض الشيء . ولكنه حق . فإن رؤية المدين

بالمعروف أو ذكره تذكرك العمل الصالح الذي أتته فترضي عن نفسك بمناسبتة وتحب إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يحب إذن صنيعه لأنه يحب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعي جدا . لان ما ليس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ — زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به في موضوع هذا الفعل . لكنه في الوقت عينه لا شيء من الجليل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يُحب . § ٦ — إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفي المستقبل إنما هو الرجاء ، وفي الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هي العمل هي الحالى الذى هو بلا شك تحقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصططنعه لأن الجليل باق ، في حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوبا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والنتاج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ — زد على هذا — هذا السبب الجديد هو أقطع في التدليل .

§ ٦ — إنما الفعل الحالى — زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا للاولى .

§ ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك — هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها في صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث . وقبول نعمة شيء بالبدنية لا يستدعي البتة مجهودا شاقا في حين أن إسدامها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا . من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فإن اشتراكهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهن يعلمن حق العلم أن أولادهن ملك لهن . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهن أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المعائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فانت الجارى في العادة على الأكثر هو أن الأبرة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التي يقمن بها في سينا الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة الا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة لثيرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأتزه من جميع الناس هي عمدة جدا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحتقار الثروة - الشهوة العالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مسألة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا لها على بقية الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يغفلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إنحجالمهم من هذا الإفراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملا أيا كان خارجا عما يمس شخصيا وعلى ضمة ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير ، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو تباء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مسألة العلم - ليس هنا البتة تخلص ومهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد والموضوعات التي تخدمته .

- أم اذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

- الشرير - إذن لخب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تضيق لدائرة الحب وفعل الخير الى حد لا ينبغي . وإن المبدأ الذي يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك - ان ما يلي هو اعتراض سيطله أرسطوفيا بعد . وقد رأيت واجبا على أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن في نص المتن .

الخاصة بالآثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فمحفل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذي هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذي يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد في الدنيا . وتلك على الخصوص هي الشروط التي يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم في هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التي يحتنون بها عادة الصديق الحق . لانتا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه في الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكنني أن أورد منها : ” روح واحد — بين الاصدقاء كل شيء مشاع — الصداقة هي المساواة — الركبة أقرب من الساق . “ كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأي كان . ونفسه على الخصوص هي التي يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحلين المختلفين يتساءل بحق عما هو الحل الذي يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١

— تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يكتف بدبا أن يحب نفسه ويحترمها لكي يستطيع أن يحب الآخرين .

— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيرا من الأهمية بالامثال . ويلتذله أن يتخذها حجة . فانها عنده ” حكمة الام “ .

— من بين هذين الحلين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذي يدعو الى التنزه عن الغرض

— الثقة بهما متساوية — في هذا غلو ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم

المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يفتن المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتي إلا بواسطة السفطة .

§ ٣ - ربما يكفي تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضعنا ما ذا يعنى بالأناية على المعنيين للذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضع لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ - فن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامى الناس وتكون تسمية " الأنانيين " آتية من أخلاق العامى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة بحمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاعات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نهج حكيم جدا طالما اتجهه أرسطو .

§ ٤ - العامى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تميز عميق وبسيط معا . فان الأناية تميز على الخصوص بالفرص الذى يرى اليه الشخص . فاذا كان الفرص سائيا ، اذا كان الفرص شريفا وعظيما انعدمت الأناية . فياخذ حسب الذات من ثم اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . ٦٩ - ومع
ذلك فإن ذلك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثرة من الآخرين ما دام يستند إليها
أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع
الخصوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو الملكة نفسها
أو هو، في نظم آخر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة
للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذي يجب في نفسه
ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي
يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ، على حسب ما يكون العقل حاكما
أو غير حاكم فذلك بأن العقل ، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه .
ومن أجل ذلك أيضا تكون الأعمال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية
هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى
هو المقوم الأصلي للشخص ، وأن الانسان الخير يجب إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن
القول على هذا بأنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون
هذا الاسم شتما جذا المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامة بمقدار ما تعلو
العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تعلو الرغبة في الخير الرغبة
فيما يظهر أنه نافع .

٦٩ - فيما يظهر أشد أثرة - ربما تكون نسبة هذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على
تصديق دقيق يتعين دقيق مثله .

- المقوم الأصلي للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدأ أفلاطوني يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل
مذهبها الأخلاقي .

٧٥ — على هذا حيثئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطي الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويمجدون أنفسهم في عمل ما هو الأجل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حيثئذ قد يمكن الوصول إلى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه يعمل الخير يكسب أيضا رجحا شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . ٨٥ — وبالتالي يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمل وبين ما يعمل ، في حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧٥ — الطائفة كلها — أو الجمعية ، ولقد أثرت الاحتفاظ بالكلمة نفسها التي استعمالها أرسطو . ومع ذلك فمن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة إذا كانت كما يته أرسطو . فإن الصلاح الكامل للأفراد يصير الحكومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما يبين أهمية التربية التي تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة في المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جدا عن هذا المثل الأعلى إذا كانت قد أصبحت أقرب إليه من الجمعيات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة إذا سلم بالمبادئ التي يظنها أرسطو .

٨٥ — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩ .

— لأن كل عقل — يظهر أن أرسطو ، من حيث لا يشعر ، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

§ ٩ - وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يحمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستيق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمناحا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول ستين صعيدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . انهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان نحرابهم يمكن أن يغني أصدقائهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ - ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات والسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه التزاهة هي وحدها في عيذه الجميلة والحديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخططون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداها . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

§ ٩ - وهذا لا يمنع - تصور عريف للرجل البطل .

- يعيش في المجد سنة واحدة - هذا هو "أشيل" هوميروس . راجع في الإلياذة (المن ٩ البيت

١١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١ - الى صديقه - بل للاخيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي يبتغيها .

- يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل - هذا تمزّه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن نذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من أن يباشره هو بالذات .

§ ١١ — وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال الممدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكنا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يحكونه الناس على العموم .

§ ١١ — أن يعرف أن يكون أنانيا — قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ — أدلة على وجوه مختلفة — هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة — ” الاستشهاد بقبور غنيس ” — إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة — أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش في أحبابه ، تلك هي لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة النامة — الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان بالمرء وهو سعيد حاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به اليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الإطلاق والمستقلين الى الصداقة ، إدام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

” إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء ”

ومن جهة أخرى متى حُبى المرء السعيد جميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يُحِبِّي الأصدقاء لأن هذا ، فيما يظهر ، أنفس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تنحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب الى أريد ك ٧ ب ١٢

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى — دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فإنها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجب عليها فورا كما يجب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة . — الشاعر — هو ” أوريبيد ” في مأساة ” أوريست ” البيت ٦٦٧ من طبعة فرمين ديدو . — أن لا يُحِبِّي الأصدقاء — ان معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والا لما سدت الحاجة الأدخل في الطبع والأشدة مشروعية .

وكان نشر المرء البرحواليه هو خاصه الفضيله والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن
ير بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى
الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان
المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان
الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به
الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٣ - وعندي أن من السخف جعل
الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذي يريد أن يملك جميع خيرات
الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعي
وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد .
لأن لديه كل الخيرات التي يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن
الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب
أومع العامي كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ - حيثذ ما معنى الرأي الأول الذي ذكرناه ؟ وكيف يكون فيه شيء من
الحق ؟ الآن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك
لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

- من أجل ذلك يتساءلون أيضا - مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ - الانسان موجود اجتماعي - راجع السياسة لـ ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة
القدماء هو الذي ألح في هذا المبدأ الأساسي الذي نازع فيه " هوبس " فإبد على رغم تعاليم العقل
وتعاليم المسيحية .

§ ٣ - الذي ذكرناه - في أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء ورفقاء اللذة أو بالأقرب لا يكون لهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة كمال الملاءمة، في غنى عن جميع اللذات التي يجلبها الأغيار. فإن لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان. § ٤ - لكن هذا التذليل ربما لا يكون صحيحاً. فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عاء أن الفعل يأتي ويقع على التوالي، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان. فإذا كانت السعادة تنحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد بينته فيما سلف. § ٥ - وفوق ذلك فإن ما هو خاص بنا وهـ ألوف لنا يؤتينا دائماً أحلى الاحساسات وإننا نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جداً القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمألوفة لدى طبعه الخاص. وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً.

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ - في أول هذا المؤلف - ك ٩ ب ٩ ف ٨

- كما قد بينته فيما سلف - المرجع ذاته.

§ ٥ - وفوق ذلك فإن ما هو خاص بنا - هذا الايضاح حق وإن كان دقيقاً. فإن المرء يحس

بجدة الخير الذي يفعله هو الى حد أنه لا حاجة به للتأمل فيه ويعترف وقعه عند الغير. والحق هو أن

الإنسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويقترح لذلك ويزيده هذا العمل اعتداداً بهم واحتراماً لهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل ، ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فإذا العمل الذي هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استقرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتد بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة ، أشبه بالموسيقار الذي يرتاح للنغمات الجميلة وتغيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أخيار كما نسه اليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل في الطبيعي لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التي ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ما هو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة نتعين في الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفي الانسان نتعين بملكة الحس وملكة التفكير معا . لكن القوة تنهى دائما بالفعل . والمهم هو في الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تنحصر أصلا في الاحساس أو التفكير . والحياة هي في ذاتها شيء طيب ومقبول . لأنها شيء محدود ومعين وكل ما هو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ما هو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل في غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعي للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة " برنك " .

- أدخل في الطبيعي ... الطبيعية - هذا التكرير هو في المتن .

- أكرر - راجع ما سبق في هذا الباب ف ه وفي ك ٣ ب ه ف ه

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٢ ب ه وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتي .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يتخذ مقياسا لسائر ما عداها . راجع

ما سبق ك ٣ ب ه ف ه

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلاً حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيبت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محددة كالعناصر التي ألفتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل من ذلك فيما ستقوله بعد على الألم . § ٩ — قول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحفظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوباً فيها لديهم ، وعيشتهم هي أمتع عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يعيش يحس أنه يعيش ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئاً يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الإحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حققة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته ويمجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ — لكن ما هو الإنسان

§ ٨ — غير محددة — لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقياً ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيداً .

— بعد على الألم — راجع ما سبق . ك ١٠

§ ٩ — الحياة وحدها — هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السيامة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— قد رأينا — راجع ما سبق ف ٧ هذه هي الكيفية المثلى لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة . إذن بقدر ما يحب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه ، لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحقى ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مريوطة فى مرعى واحد لاغير . حينئذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خيرا تقريبا فى الحالة بعينها ، أعنى أن الصديق هو بالديهيّة خيرا يجب أن يُرغب فيه . وما يرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة غير تامة . حينئذ فالحلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

§ ١٠ - قلنا - فيما سبق ف هـ

-- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .
- حينئذ فالحلاصة - يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان ملوئلا ببعض الشئ . ولكن النتيجة فضلى الى حد أن ثمن الوصول اليها ليس غالبا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المتعة ، لأنه لا يمكن اسداء العرف لهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبه المرء خالصة فعدم يجب أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كثيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :
” لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف “

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قوله الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المتعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بحيل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى اليه كثيرا . وقد لا تكفى الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفى منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الادب الى أويديم ك ٧ و ١٢

§ ١ - قيل بحسن ذوق - ” هيزيود “ هو القائل هذا البيت . ” الأعمال والأيام “
البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها “ وعلى هذا المعنى الأخير فهم ” أرسطراط “ هذه القطعة .

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أنى لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكيدة للصدقة . § ٤ - لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لقيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة - قد تكون هذه الاستمارة غير وافية . يريد أرسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الأطعمة التى تؤكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : " وهذا هو حكاالتوابل لزيارتنا وملاذنا " وقد ظهر لى أن هذا المعنى موزع بعض الشئ . بالنسبة لأرسطو . لذلك أثرت المعنى الأول الذى هو أبسط .

§ ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فاذا يقول أرسطو إذن على محالنا الحالية التى تمتد فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

- أكبر عدد من الأشخاص - مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فلي حسب فاعلية الناس وأهليهم للعبة يمكن أن يختلف عدد الأصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما .

§ ٤ - وأنت يقسم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التى يشير اليها أرسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب آخر قوى أيضا ولكن أقل من الأول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض ما دام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر . وليست هذه بالحيرة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسر جدًا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، لحسابه الخاص ، مشايرتهم الأفراح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر ما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وافراط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحقة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادّة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكرها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة ، وأنه يقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشايرتهم الافراح - سبب آخر ليس أقل قوة .

- يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأخرى وإن كانت صعبة التطبيق في الجمعية - فان قليلا من المحبات المخلصة القائمة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يسهل المرء أن يرهاها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - " تيزيه وبيرينوس " " آشيل وبيترفل " " أوردست وبيلاذ "

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيرا بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لدواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

- بل قد يكون من الأفضل - حتى يستطيع القلب أن يحب نفسه تماما وحتى تفي هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكليهما نحو الكمال .

الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ أدلة في كل من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف لنا ويرتقى سعادتنا - عدم دعوة المرء أصدقاءه الا يحفظ اذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدائهم - تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرخاء منه في الشدة؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التعساء في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالىهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القليل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء وحده هو لذة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حلها قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتساعل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أوفيد ك ٧ ب ١٢

§ ١ - مسألة أخرى - رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بهذا أكثر من هذا القدر .

- ويتقبل نعمهم - ربما تكون هذه العبارة ليست على شيء من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم . -
- أم اذا كانوا - يظهر أن السبب الثانى واضح أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا، وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها، وهذا لا يهم، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ - لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة، فرؤية المرء أصدقاءه، هذه وحدها لفه حقة خصوصا متى كلف المرء فى الضراء . وفوق هذا فإن ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها إيانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طبيا بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ - لكنه يمكن أن يقال : عزيز على المرء أن يحسن أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة ، وكل امرئ يتقى فكرة أنه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطروهم آلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاءه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تخالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاءهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ - لحضورهم - يظهر أن كل هذه الجمل تكرر لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها فيما يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيراً واحداً .

§ ٤ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فأنما هو اعتراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغى إخبار الأصدقاء إلا بالآلام التى لا يمكن امتثالها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والنطق . وعلى العموم يغنى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكتمان .

§ ٥ - لكن متى كنا في بحبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .
فبدئاً معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر إذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا النعمس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى
بشيء قليل جدا من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يطالع المرء
أصدقاءه التمساء دون أن يدعى إلى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .
لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف إلى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا
في حاجة إليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحل لها . متى استطاع المرء أن
يساعد بشيء في رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن
أيضا أن يكونوا في حاجة إلى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء
بأخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء
أن يروح المرء بمحبة يطلب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من
إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لا يعرف بالضبط من قالها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء .

الأساسة .

§ ٦ - - لأسباب مضادة - كل هذه النصائح في غاية العطف وهي عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

- وذلك ما قد يقع أحيانا - قاعدة اللفظ وهي مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أي نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد ثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة "كل شيء مشاع بين الأصدقاء" نادرة التطبيق جدا في العمل - حتى في الصداقات الأتم ما يكون .

- الخلاصة حينئذ - النتيجة خفيفة بكل الإيضاحات التي تقدمت .

الباب الثاني عشر

حلاوات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر - المشاغل المشتركة التي تهي الصفاء - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في العشق؟ وهل كما أن العشاق يلتذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يجب المرء في نفسه شخصيا هو أن يشعر بكونه . كذلك يجب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن ينفخوا . إن الشغل الذي يجعل المرء قوام حياته اتلاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أريد ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في العشق - شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يجبه أصدقاؤه كما يجبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا بما
 ما هو ألد لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً مع أصدقاء يطلبون وإياهم
 جميع الأشغال التي ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٣ - هذا
 هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . لأنهم مع عدم ثباتهم في محباتهم
 لا يتبادلون إلا سيئ الاحسامات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم
 بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تنمو بالعشرة .
 بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل
 أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :
 ” إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار “ .

§ ٣ - فرغنا من نظرية الصداقة ولنمض الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ - دائماً من الأخبار - بيت ” تيوغنيس “ الذي ذكر آقاب ٩ ف ٧

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحققة

الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملائمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا - الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التي نلجدها هي التي يظهر أنها الأكثر ملائمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط المدفة سير السفينة . ومما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التي تلذ له ويحتمل الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إلى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - التبع الطبيعي - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطويل اللذة في الكتاب السابع الباب الحادي عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجردة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأول تدبير ؟

- أهمية عظمى - راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فإن هذه المعاني أفلاطونية صرفة .

راجع "الفيليب" ٤٦٧ من مخطوطات الخصوص من ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٢٣ و ٢٤

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يُضرب عنها صفح ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير ، والآخرون على ضد هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردم إلى الوسط . § ٣ - وإني لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فتي شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبت الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة بياشر لذة واحدة اعتقدوا أن مثله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي يشرها . لأنه ليس على العامي أن يميز الأشياء ويجيد حدها § ٤ - وعلى ضد ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب القيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أنسطميين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق هذه الخلافات المذهبية في الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل لها في غيره . فان الحكيم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى في تصيير الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأعمال
مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجسدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد
التي وضعتم . غير أني لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث في هذا الموضوع ونستعرض
الآن نظريات اللذة .

§ ٤ - الأفعال - أوالحوادث .

الباب الثاني

نخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - "أريدوكس" يجعلها الخير الأعلى لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم أريدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنفيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من النقيض ليس صالحا لأن الشئ الشر ربما يكون قبيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدا حاجة - الذات المتخيلة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه .

§ ١ - كان "أريدوكس" يرى أن اللذة هي الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة ، وكان يقول : « في جميع الأشياء التي يفضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذي » يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقع الذي لا جدال فيه : أن الكائنات « متفادة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن » كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه ، وعلى ذلك حينئذ يكون « ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . » وكان الناس يصدقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثاني - في الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب الى أريديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - "أريدوكس" - هذا الفيلسوف الذي يشرح أرسطو بالرد عليه ليس معروفا بغير هذا . وقد تكلم عن نظريته على اللذة في ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشتبه بالملك اليوناني المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا .
- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التي يبيع زبانتها نظم عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أريدوكس" .

ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بـمكان رفيع وكان ، على ما يظهر ، يقرر آراءه
لا كصديق للذة ، ولكن لأنه كان موقفا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .
§ ٢ — وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول :
« حيث أن الألم هو في ذاته ما يجنبه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »
« تقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وإن الشيء يُطلب أكثر مما عداه »
« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخر ولا من أجل آخر . وكل الناس مجمع على أن الشيء »
« الوحيد الذي يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »
« يسأل آخر لماذا هو يحد لذة فيما يُلذ له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بذاتها شيء »
« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »
« تصير مرغوبا أكثر ، مثال ذلك إذا انضمت اللذة إلى الصدق وإلى الحكمة . »
« والتخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ — وعندنا أن كل ما يثبت هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من
ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر .
إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر ، متى أنضم إلى آخر ، منه لو بقى وحيدا .
وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هي الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن إذا »
« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ — إذ كان يقول — التعليق السابق بعينه .

§ ٣ — أبان أفلاطون — في " الفيليب " ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

— قال أفلاطون — هذا ليس منقولاً بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعده ، وبالنسبة يكون بدنيا أيضا أن »
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا بصير مرغوبا فيه أكثر من أضيف »
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذي يستوفي هذا الشرط والذي يمكننا نحن الناس أن نستمع به ؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر ، كما يفعلون ، أن الشيء الذي يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا ، هذا قول ليس من الجدل في شيء . لأن ما يجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التي ترغب في اللذة فلا يخطئ من يدعي أن اللذة ليست خيرا ، ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فاما تكون إذن قيمة هذا الرأي . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى في الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطيبة الطبيعية التي لكونها أشد قوة من تلك الكائنات تنجبه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لي أنه يمكن اقوال الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذي رد به على "أويديوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »
 « شر أن تكون اللذة خيرا ، فإن الشر هو أيضا ضد الشر . وفوق ذلك فإن اللذة »

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — أن أرسطو ، كما هو ظاهر ، يعلق أهمية عظمى بالدوق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدري أنه يقلده .

§ ٥ — رد به على "أويديوكس" — ليس نص المتن على هذا القدر من الضغط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها . فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبوا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تنفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوبا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة مادام أنها قابلة للأكثر وللاقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل وبالنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يحوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فإن المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

- § ٦ — في مقولة الكيف — وبالنسبة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة .
 — كيوبا دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .
 — ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تزيد في لحظة واحدة .

§ ٧ — يزداد على هذا — هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية . وهي موجودة أيضا في فقرات مختلفة من " الفيليب " على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد الانتقادات التي وجهت إليها .

فإذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الخفية؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة ؟ § ٨ - ما الذي يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهي مع ذلك شيء نهائي ومحدود ، قابلة للأكثر ولالأقل فاللذة هي أيضا كذلك ؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة ؟ .

§ ٩ - على فرض أن الخير الأعلى هو شيء كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك إيضاح أن اللذة هي حركة وتولد . ولكن لاحق لهم في ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفيها الخاصتان : السرعة والبطء . وإذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانها لها على الأقل بالاضافة إلى حركة أخرى . لكن لا شيء من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشي أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتي كل الحركات الأخرى من هذا القليل بأسرع . يجوز أن يعاني المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ - الحركات والتولدات - راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ك ٧ ب ١١ ف ٤

- لا يتمتع سريعا باللذة الحالية - يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة ولأنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعاً، أعني أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئاً كيفما اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفما اتفق . وإثمه يتلشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي افعالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضاً باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون ، لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألماً حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نعانى فيها بتعلق بالأغذية . فحق حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يستد حاجته . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولدا - هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يفسدها - اذن اللذة تختل في الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها مستحيل لذة . هذا الدليل ليس قوياً فيما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا - هذا الحد الذي يطله أرسطو هو من أفلاطون راجع "الفيليب" ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- اذن يكون هو البدن - لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يمر بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد - أي أنه توجد لذات لم تكن مسبقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما بينه أرسطو - على أن أفلاطون قد تبه هذا التنبه الذي يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الخواص لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ - أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطنة تسحر الناس الذين ساءت أمرجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الإطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرأ كل ماهو مر أو حلوطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يجد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدي .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك البنابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ - أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ - نظرية أويدوكس - راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أفلاطون في كتابه "الغيليب" كان يرى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال - أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخيرها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سيفوله أرسطو بعد قليل .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .
 وإنه لا يمكن المرء أن يتفوق لذة العادل إذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتفوق لذة
 الموسيقار إذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ — ومن جهة نظم آخر من المعاني فإن سلوك الصديق الحق الذي يختلف
 كثيرا عن سلوك المتعلق بيمين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها ، فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر
 بقصد اللذة ، وإذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما
 يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جذ الاختلاف . § ١٧ — لا أحد
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات
 النافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمن
 للذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من
 الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم تكن لتجد فيه لذة ما ، مثال ذلك النظر والتذكر
 والحفظ وحيازة الفضائل والملكات الكبيرة في الفنون . فإذا قيل إن اللذة هي
 بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى
 أبين نوعا من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- يبين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أرفع من هذا .

§ ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميثافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ — أظن أنه يجب الآن حيثئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوباً فيها وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ — يجب الآن حيثئذ — هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

— على النظريات — نظريات أويديوكس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه بإشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولدا متعاقبا -
الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي
كُلُّ غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ماهي في الواقع اللذة ؟ وما يميزها الخاص ؟ هذا ما سلبينه بأن نراجع
المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها
الى شيء يأتي بعدها في كل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .
إنها ضرب من كَلِّ لا ينقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها
زمن أطول ، تصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترى دائما الى
غرض ما ، كحركة المعمار لا تتم إلا متى أتم البناء الذي يرغب فيه ، سواء أكانت حركة
المعمار هذه تتم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا ينقسم - هذا هو المعنى الذي ذكر آتفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع
في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو آتفا أن اللذة ليست تولدا . راجع في الباب السابق
ف ٩ فريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذي وضعه آتفا وهو أن اللذة كالرؤية وتتم
وأنها لا تكون تدريجا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .

- حركة المعمار - ماسيل يبين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حيثئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قضب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلي للمعبد الذي ينشأ . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النفس الثلاثي للجمال (تريجليف) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصتين بجزء من الكل ، فهما مختلفتان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فليكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ - وهذا التدليل عنه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت النقلة على العموم هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشي والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في النقلة الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في (الفرسخ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشي هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أني قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر . وقد أوضحت

- تريجليف - لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل المعار الأخرى . ولكن هذا التفصيل

ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ - على المشي وعلى كل الحركات الأخرى - راجع في القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة

ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتي على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

- قد عالجت ... في موضع آخر - لاشك في أن أوسطو إنما يعني الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس

الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائما تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفي لايجاد نوع جديد منها .

§ ٤ — لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أى زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كُلى تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتي لا تكون كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبي أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة .

§ ٤ — اللذة هي ... شيء تام — يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترى أن يعطيا ايضاحا . وكل ما تنبئ المتناشئة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

— خطأ من قال - لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنهى متى كان الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانساني - لذة اللحظة - الانسان يحب اللذة لأنه يحب الحياة - الارتباط الأبدى بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشئ الذى يمكنها ان تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلاً تاماً يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا ، فيما يظهر لى ، هو أحسن تعريف يمكن أن يعترف به الفعل التام . على أنه لا يهيم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعداداً بالنسبة لأكل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضاً الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكير وفى التأمل المجزئ . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل وتنمّه .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتى .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل وتنمّه - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصل للذة .

لكنها لا تثم على الوجه عينه الذى به يتمه الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما
 فى حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان فى أن يكون المرء
 فى عافية . § ٣ - لأن توجد لذة فى كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى
 عناء . لأنه يقال عادة إن الإنسان يجد لذة فى رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى
 وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن البين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث
 يكون الحس أحدهما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما
 كان الكائن المحسوس والكائن المحس فى هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون
 ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يجدها فى آن واحد . § ٤ - إذا كانت اللذة تتم الفعل
 فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا فى الفعل من قبل ، بل هو كتمام
 يأتى فينضم الى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التى تنضجها .
 وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام
 من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن
 اللذة تحصل فى الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام
 بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عينها .
 § ٥ - لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يجدها الإنسان
 مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استقرارا من اللذة؟ ذلك بأن

على الوجه عينه - الشيء القابل للحس والحس يمان الفعل لأنهما متكاه . اللذة تتم الفعل لأنها
 تنضم إليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سبلى .

§ ٣ - لذة فى كل نوع من الحس . - راجع أول الميثافيزيقا .

§ ٤ - زهرة الشباب - تشبيه من الرقة واللفظ بمكان .

§ ٥ - مستمرة - ما دام الإنسان هو فى حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدا وقد يرى
 أن أوسط الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حتى أنه يقرر أن المائكات الإنسانية ليس لها الاغذية محدودة
 وبالنتيجة تكون اللذة ملها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فإن الفكرة تنجبه اليها في اللحظة الأولى وتفعل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحذته بل يتراخي . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخي وتتقضي . § ٦ - غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء والأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، وكالإنسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه إلى البحوث النظرية ، وكل إنسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال والتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل حبا حادا . § ٧ - أما مسألة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فانا نتركها الآن إلى ناحية . فإن هذين الشئيين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة ، واللذة هي دائما ضرورية لاتمام الفعل .

— أنها جديدة — إن جاذب البلدة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منهي الحكمة الانسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ - جميعا يحبون الحياة كذلك — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وإن توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدًا .

§ ٧ - أما مسألة — هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يبحثه هنا لا يوجد في أي واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لسر نظرية الطبع الخاص للذة .

الباب الخامس

اختلاف اللذات - انه يجزم عن اختلاف الأفعال - المرء يجزع بمقدار ما تشته لذته في فعل الأشياء -
اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكدر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل
شيئين في آن واحد - مثل شهود المسرح وطووم - لذات الفكر ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف
الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيحة هي التي يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف اللذات في النوع .
ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتمم إلا بأشياء مختلفة الأنواع
كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطرف الفن والحيوانات والأشجار
وألواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع
لا يمكن أن نتمم إلا باللذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل
عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التي نتممها يجب أن
تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هي خاصة خصوصا
مانعا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء
أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللذة في اتيانها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتمم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد
على ايضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تماثلا لا يمكن أن يتم بشجرة اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا
بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الطين أن يعبر بأجل من ذلك .
§ ٢ - تنمى أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرته . بفعل المرء بلذة
ما يحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلد لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن الممار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كل فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملئم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جة الملاءمة وتمتها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخرهى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحداث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضعف فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكرر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كانت الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الإطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شيء لذة حادة أكثر مما ينبغي فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

• - متى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكرير لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بجرهته

الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشئ الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستريحون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المسرح ممثلون رديشون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقي وأكل معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضريين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلاني لا يحب البنة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البنة لأن هذا العمل مؤلم لها . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات وبالآلام التي هي خاصة بها . أعني بالخاصة اللذات أو الآلام التي تأتي من الفعل نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد ينتجها الألم الخاص . فهي كمثلها تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البنة . § ٦ - كما أن الأفعال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ - على المسرح ممثلون رديشون - من المحقق أن جهود المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأكل في اللحظة التي يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فانه يمكن تطبيق مثل هذه الملاحظة عليها .

§ ٥ - أبقي وأكل - هذا ما قاله آتفا بعبارة أخرى .

القبيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي تتجه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التي تتجه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبيعتها الخاصة . أما اللذات فهي على الضد تقرب من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ — من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يفان أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفاته وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ — بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٦ — من الرغبات في هذه الأفعال — الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة نامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

— شيئا واحدا بعينه تماما — هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ — من هذين الصنفين — التفكير والحس .

§ ٨ — لكل حيوان — هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

— نوعا من الفعل خاصا — الطائر يطير والحصان يركض والسمكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات . فقلة الكلب غير لثة الحصان
أو الانسان كما ينبه اليه "هيرقليط" إذ يقول
"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملائمة من الذهب بالنسبة للحمير .
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات في النوع أيضا . وطبيعي أن
يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة في النوع . § ٩ - ومع
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارة
للبعض وعذبة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب
عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو
والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند
الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد في المريض وفي الانسان
المتلئ صحة . وكذلك الحال في كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - في كل هذه
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعي هو ، فيما يظهر لي ، هذا الذي يجده الانسان
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هي المقياس الحق

- كما ينبه اليه هيرقليط - يقول المفسر اليوناني ، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط ، إنه كان مواعنه . وهذا
قد ساعد على اقتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايجيري"
لا من قلم أرسطراط -

§ ٩ - الخلاف عظيم - هذه الملاحظة التي هي محكمة كان يجب أن تحمل أرسطوط على الشك في الحقيقة
الكاملة للبادئ التي تفرها آنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب - هذه كقاعدة استعمالها أرسطوط في مواضع عدة -

- فان الفضيلة هي المقياس الحق - راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا
في التعليقات التي وضعناها فقرة مشابهة في السياسة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد والذات الحقة هي تلك التي يفسدها هو كذلك ، والاستمتاع التي يستمتع بها هي الاستمتاع الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملائماً لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات ، وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ - أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ ليس يئنا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقاً أم كان هناك عدة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان النام والسعيد حقاً تأتي فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصف الثاني وهي قابلة لعدة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

§ ١١ - فعل واحد إنسانى حقاً -- هذا المبدأ مقرر في سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إنسانا - ليست السعادة كمية مجردة ، بل هي عمل حر ومستقل ، لا يفرض آتو
غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو واللذات . اللهو لا يمكن أن يكون
غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلمة جامعة من كلم «أناخارسيس» - اللهو ليس إلا راحة ونهية
العمل - السعادة هي غاية في الجِد .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصدقات وللذات يبقى علينا
أن نضع على عجل رسما للسعادة مادما نعرف بأنها غاية أفعال الإنسان . يمكننا أن
نختصر كلامنا في إعادة ما قلناه بشأنها .

§ ٢ - قررنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن
توجد في الإنسان الذي ينام طوال حياته كلها ، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات
والذي يلقي أكبر المصائب . فإذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها
في فعل من نوع ما كما بيته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن
تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر إلى أشياء أحرأ أم بالنظر إلى ذواتها ، ومن الجلي
أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها ، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب إلى أو بديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ - على عجل ومما للسعادة - هذا ما قد وضع بالنظر بل في الكتاب الأول من هذا المؤلف . وربما
لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع إلى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . و يظهر حينئذ أن آخر الكتاب
العاشر هو تكرير قد لاحظته أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن
يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قررنا أن - ك ١ ب ١ ف ٢ - ١٠

- فيما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الإنسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو ، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما نضربنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى إهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشيء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتعلقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهمتهم في حاجة الى أناس يسلمونهم . يتصور العامي أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقاً يرتمون على لذات البدن التي

- يجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظريات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فإن المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتها بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتعاب المصاحبة أو الاستعداد لأتعاب جديدة .

- يتصور العامي - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .

هي مولهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الجافية هي المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أنفس شيء . في الدنيا ، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جد الاختلاف في تقدير الأشياء ، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا . § ٥ - أكرر ، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هي الأشياء التي لها هذه الصفة في نظر الإنسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذي ينال إشاره هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للإنسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تنحصر في اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لاشيء إلا للهو . يمكن أن يقال في الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هي الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يحد المرء ويمتهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بدئا في آخر الباب السابق ثم في ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله في السياسة وفي المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... في اللهو - معنى بسيط جدا ينكره الناس غالباً على رغم أنه من الحق يمكن . - اللهو هو غرض الحياة - هذا هو مع ذلك ما يعتقد أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بلغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجيح الطبعة الثانية . - لأنها هي الغرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما شيء العاقبة مع ذلك . - وعلى مذهب "أناخارسيس" - . المحدود بين حكاء اليونان على أنه كان أجنبيا (ومنوحشا في عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليستغل بعد ذلك بجسد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ — الأمور الجذبية هي على العموم ، فيما يظهر ، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ — الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

— الراحة ليست ... غرض الحياة — سيفول أرسطو ضد ذلك فيما سبى ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٢ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— وهذه الحياة هي حياة جد — فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم رضى . وقد بلغت الروائية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلاطوني هو الذى قد عرف أن يجد المقياس الأوفق .

§ ٧ — العقل الأدخل في باب الجد — الحياة المؤسسة على الواجب هي دائما جدية مهما كان ميلها من السعادة .

§ ٨ — أهانه الرق — بطاوع أرسطو أو هام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظرياته إلا جزءا من السيد فمن البين أن السيد وحده هو الذى يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— كما قيل ذلك آنفا — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم "يكون" الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالنسبة للفعل
الأشد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - الذات المعجبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم -
لا غرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم لفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى
فى الإنسان - سمى هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظة الإنسان - السعادة هى فى رياضة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن
تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . ليكون
فى الإنسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد
ليأمر ويقود ويكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، ولكن شئ قدسى فينا
أو بالقليل أقدس كل ما فى الإنسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن
يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررناها
فىما سبق ومع الحق . بدأ هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو
أنفس الأشياء التى فىنا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس فى الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٥
والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء
والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو فى الحق خليق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦
ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدها أرسطو فى هذا المؤلف
وفى الانولوجيا وفى كتاب الروح وفى السياسة وعلى الخصوص فى الميتافيزيقا وبالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فإن هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استقراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان . § ٣ - ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة . ومن بين الأعمال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضينا أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاظم الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر أنف مرة من طلب العلم . § ٤ - هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فإن بالعادل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من صدهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

- تأييد استقراره - ملاحظة سيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ - اللذة يجب أن تخالط السعادة - راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

- الحكمة والعلم - ليس فى نص المتن الاكلمة واحدة .

- اللذات التى تجلبها الفلسفة - من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون

بالمرء برينوى بالأساتذة الذين ملوكهم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

- فى العلم ... من طلب العلم - يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فإن اكتساب العلم ربما يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ - هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه - الذى يرغب السعادة . راجع ماسبق ك ١ ب ٤

ف ٦

- على الخصوص فى الحياة العقلية - مبدأ اعتنقه الراقية وهو مع ذلك أفلاطون كله .

- الانسان المعتدل - يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنهما لا يحتاجان

فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل ، وكلما كان أحكم كان انكباؤه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله ، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ — ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلا .

§ ٦ — يمكن أن يقال أيضا إن السعادة تنحصر في الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السياسة أم في الحرب . ولكن الأفعال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنفخ الراحة على الإطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولا يجهز الحرب فحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكا ليتخذ من أصدقائه أعداء له ولينير، على هوى منه ، ثائرة القتال والمذابح . أما حياة الرجل السياسي فانها أيضا قليلة الراحة كحياة رجل الحرب ، فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جدا عن السعادة

— الحكيم العالم — ليس في نص المتن إلا كلمة راحة . وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيما سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ — يطلب المرء دائما نتيجة — راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ — لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ — راجع في الباب السابق معنى تضاد هذه ف ٤

— هذه السعادة — يعني سعادة الفرد التي تنحصر على الخصوص في رياضة الفكر .

العامية للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسننفي بتمييزها في بحثنا . § ٧ — على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمي دائماً إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماماً فعل التفكير والفهم فلأنه تأمل يقتضي اجتهاداً أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواء والتي تزيد في قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان ، غير أنني أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملاً كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ — ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئاً قدسياً . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أياً كان . غير أنه إذا كان الفهم أمراً

— وسننفي بتمييزها — ربما يظهر أرسطو على الفضة من ذلك خلط احدهما بالآخرى يجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ — من بين الأفعال المطابقة للفضيلة — من القريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

— كل مدى حياته — راجع في ك ١ آخر ب ٤ معاني مشابهة لهذا .

§ ٨ — سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه — لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أي موضع بقدر ما أكد في هذا الموضع .

فدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركه . فإذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذي يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللانهاية من سائر البقية في القوة وفي الكرامة . § ٩ — فهو، على رأي، الذي يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذي كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو في الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

— لا يفكر إلا في أشياء انسانية — يتذكر أرسطو هنا تعاليم أساذه .

— يخلد نفسه بقدر ما يمكن — تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا في خلود الروح .

... المكان الضيق الذي يشغله — يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلي ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ — ويجعل منه شخصا — مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أفلاطون في هذه النقطة الأساسية بأجلى من أرسطو .

— حياته الخاصة — معنى ما يتعلق به شخصا ولا يمكن أن يشبهه بحياة الحيوان .

— كنا نضعه آنفا — راجع ك ١ ب ١٤ وفقرات أخرى مشابهة .

— حياة الفهم — يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا التي

هي كئله . ان حياة الفهم هي حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعاطي الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جـد الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تتعلق بشيء من الأشياء الخارجية - - الفضيلة تنحصر في النية وفي الأفعال معا - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - - من التدبير أن يفترض طم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضادة من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكاتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة وتعاطي فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع ، كما أننا أيضا نغني في أمر الاحساسات بأن تؤتي كلامهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها ، فيما يظهر ، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيوف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جـد الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جـد تتعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لاعام الفكرة وايضا حها .

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الاكلة واحدة .

- انسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو فينا شيء . إلهي .

§ ٣ - التدبير - الذي يجعله فيا سبق أول الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الإنسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالنتيجة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن النهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعترمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو عبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الإطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الإنسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يشتغل أزيد بالجسم وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدا . حيثئذ الإنسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والإنسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

— بالمركب الذى يكون الإنسان — راجع الباب السابق ف ٨

— الى ما قد قلته — كالطبق السابق .

— الذى نعترمه هنا — يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع ليذكره في الميثافيزيقا .

§ ٤ — خيرات خارجية — هذا هو ما يجعل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض البيانات كان الفقر

يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الروافيين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته في حاجة إلى قدرة كذلك
ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه ، والإنسان المعتدل نفسه في حاجة إلى بعض
السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلاً أو ما إذا
كان شيئاً آخر بالكلية ؟ § ٥ — فالمسألة هي فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة
الرئيسية في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال، إذ أنت الفضيلة يمكن، أن توجد
في الناحيتين معا . فعلى رأي أن من البين أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين
مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائماً كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة
وجيدة كانت لازمة . § ٦ — والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤتىها
العقل وللتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاهما إلى شيء من كل ذلك .
بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير. لكن
نظراً إلى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاونة
الفضيلة كان به حاجة إلى جميع هذه الموارد المادية ليلعب دوره بوصف أنه
إنسان في الجمعية .

§ ٧ — هـكـ دليلاً آخر على أن السعادة الكاملة هي فصل التأمل المحض . نحن

— رجل الشجاعة ... والإنسان المعتدل — راجع ما سبق في الباب السابق ف ٤

§ ٥ — فالمسألة هي فيما يظهر العلم — قد كان أوسعاً فيما سبق أشد تأكيداً . ومع أنه يؤتى الأفعال
أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فإنه قد أتت النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥
وك ٣ ب ٣ ف ١٦

— ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية — إذا لم يكن ليكون سعيداً بل وفاضلاً .

§ ٧ — دليلاً آخر — يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا ب ٧ ص
٢٠٠ من ترجمة الميسوكوزان الطبعة الثانية .

تفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أعدد الكائنات وأوقاها حفظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ العدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعتقدون بينهم العقود ، ويؤذون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يتحتمونها بداعى الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حد هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم تقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ ليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نفعية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الإنسان استقراء على هذا النحو يبين أنها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وإنها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنسبة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل ”أنديميون“ . فإذا نزع عن الكائن الحي معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فإذا يسقى له إلا التأمل ؟ حيثئذ ففعل الله الذى يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذى يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضيف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظت لها من

— شهوات نفعية — لقد كانت هذا ، على ضد ذلك ، مدحا ساميا في مواجهة ”المتولوجيا“ وما بالعامية من أرهاق الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويلا انتقد هذه الصور الخافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التي بها أنكر ”ديكارت“ التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله صعيد ، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذوقية لا تنتهي . وإني أخلص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضرباً من التأمل .

— والتأمل .. هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد ثلاثة الصوفية إلى صنوف الجنون المعروف عنهم .

— السعادة يمكن اعتبارها — هذا الحق للسعادة ليس متفقاً تماماً مع الحق الذي وفي لما فيا سبق لك ا

ب ع ف هـ ولذلك عدله أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذي يلي .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض المدة الخارجية ولكن هذا المدة محدودة — المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة
ومن السعادة — رأى "سولون" — رأى "أنقزاغور" — لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت
الحوادث الواقعية — عظمة الحكيم — أنه حبيب الآلهة — أنه هو السعيد الوحيد .

§ ١ — ومع ذلك فنظروا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى
رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكفي لفعل التأمل . بل يلزم
زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن
يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن
الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد
العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات
الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات
التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ — من الجائز أن يأتي المرء أجمل الفعال دون أن يكون
له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا
للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

— الباب التاسع — في الأدب المأويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — رغد خارجي — إن كلمة رغد مهمة كل الإيهام ويمكن أن يتسامح عما إذا كان مستقرا
في رغد مثلا .

— في حاجة إلى كثير من الأشياء — معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ — الجائز — حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

— سلطان البر — ربما كان أوسطور وهو يكتب هذا كان يفكر في تليذه .

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس ملطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذي ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم في كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أقزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغني أو القادر إذ كان يقول : « إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر في نظر العاَمى بمظهر السخيف ، لأن العاَمى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التي بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هي النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ - الانسان

- على العموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع في "هيرودت" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة جيرمين ديديرو .

- "أقزاغور" راجع الأدب الى أويديم ب . ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به

هذا الفيلسوف على سؤال سأل به إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - في بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . والتصيحة التي

يعطيها هنا ضد نفسه هي موافقة كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما اعتقد ، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو احسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبيعتهم الخالص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يندقون النعم على أولئك الذين يفارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يُعتون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطيع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ - كما اعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسألة العناية الالهية .

- فى مقابلة ذلك - فى ك ١٠ ب ٩ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ اغنثة الروائيون .

الباب العاشر

عجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يتخاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل والقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهمة القليلة النفع والقليلة الشرف للفلسفطائيين الذين يعطون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدمائير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدمائير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه الى أن سياسة أرسطو تتلو علم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد عامة تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - فمما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا .

§ ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضع أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى في علم الأخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العليين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجزله تواضعه أن يدعى إلا أنه يمكن في هذين العليين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- قلته أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تيجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لا مستحقة ، كما كان يقول "تيوغنيس" ، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها . ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيات كرام على الثبات في الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعهدا . § ٤ — ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الإطلاق عن أن تدفعهم الى الخير . إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر بحساس الخزي بل خوف العقوبات . ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات . وسرعان ما يفترسون من الآلام المضادة . فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة . § ٥ — أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصالح هذه الطبائع الخافية . ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ — كما كانت يقول "تيوغنيس" — راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣٣٤ . وإن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ٨٢٧ من ترجمة كوزان .

— بعض فتيات كرام — وهذا كثير ما دام أنت هؤلاء الفتيان سيصرون من أهل المدينة ورؤساء العائلات .

§ ٤ — بالنسبة للعامة — ذلك بأن العامة غير مدبرة البتة وأنها لا تدرس أبدا . وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه . ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس . إن أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما ، كما يفعل أرسطو ، من تأثير المبادئ في العالم . إن تقدم المدن ، وهو ما لا نزاع فيه ، الذي كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يظل هذه النظرية التي تشغ عن بعض الانسانية .

§ ٥ — ليس من السهل — يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا . وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقتها . وعمّا قليل سيكون رأي كراي أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقتناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات . ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالثقة . الحين ولكن ليس هذا سببا لأن تنسج الفلسفة عنها .

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الإنسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ - إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فاما الاستعداد الطبيعي فهو بالبدئية لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم نختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقاده كما تهب الأرض التي تغذى البذرة التي تودع فيها . § ٧ - المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصغي لصوت العقل الذي يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع ويصرف إنسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ - حيثئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومعبا للجمل وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يُسلَك بالإنسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

§ ٦ - إن الناس - يلزم الالتفات إلى هذا الفرق الحسن الحقيق بالاعجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه النصائح .

- كما تهب الأرض - قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ - تحت سلطان قوانين صالحة - هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو يسميه حتى الآن في حين أن أفلاطون قد ألمح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق إلى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقة عليهم متى صارت عادات . § ٩ — لا يكفي أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ — من أجل هذا قد أحسن صنعا من افكر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملهم على ذلك باسم الخير واثقين بأن قلب الأخبار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يظهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا يره لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يشوب الى الرشيد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يحبها المجرم حبا أعمى .

— أن تنظم بالقانون — بكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ — يلزم أن يكون القانون وراء الانسان ... هذا المبدأ كان مبالغا فيه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ — قد أحسن صنعا — كان يستطاع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هذا المعنى الجديد أو بعبارة أول الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ - إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسنا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال المدوحة دون أن يأتي الشر أبدا لا طائعا ولا مكرها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذي القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه إلى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فإنه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ - يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه غنى عنابة كبرى بتربية الأهالي وبأعمالهم . وأما في أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجه وأولاده " على مثال "سقيلوفيس" . § ١٤ - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

- ذي القوة اللازمة لأن يطاع - لم يوضح سبب الدلائل العام وغرضه ولا قوة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ - ترجمان الحكمة - راجع مدحا كهذا للقانون في السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمة الطبعة الثانية .

§ ١٣ - لقدمونيا هي المملكة الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥ ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما زوجه - يستشهد أرسطو بهذا على وجه أنهم في السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي حل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعترف ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفاً ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهي أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا يهم كثيراً على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للوسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحاديث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تبشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضاً لأنها لم تجهم إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضاً نقطة أخرى بها تتفوق التربيّات الخاصة على التربية العمومية . وبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الأطفال عمومية فإن حل الوالدين دائماً واجبات يجب أداؤها بحزم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على المملكة إلا جزءاً ضئيلاً من المسؤولية التي ناملتها بهم الطبيعة .

- القوانين وحدها - هذا أكثر ما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ تشاطر بتصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - راجع ما سبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضاً نقطة - يظهر أنه يتعص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويهاً في المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مائورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافق هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة فالعناية التي تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقي شخصيا نوع العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى في حالة فردية ، هي دائما تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام ، من الكلي ولا تشتغل في الواقع أبدا إلا به . § ١٦ — لا أنكر مع ذلك أن المرء ، مهما عظم جهله ، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير مجتد حاذقا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام ، الى حد الكلي ويعرفه معرفة عميقة بمدر الامكان . لأنه ، كما قيل ، الى الكلي ترجع جميع العلوم .

§ ١٧ — متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ — لا أنكر مع ذلك — التعليق على هذا هو السابق . فانت هذه المعاني كلها يسوء اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها أنها استطراد .

— كما قيل — هذا ، فيما يظهر لي ، يرجع الى أفلاطون الذي هو في الواقع واضح هذا المبدأ . أو الى أرسطو الذي طالما ذكره في المنطق وفي الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بدئاً أن يرى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامي أن تحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فأنما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معا .

§ ١٨ - هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجيب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا ، فيما يظهر ، جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات ؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصورون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يحددون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر ، والذى يثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

§ ١٧ - أن يرى الى أن يكون شارعا - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أولي حسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ - بأن يقصد قصد رجال السياسة - يلزم قراءة أفلاطون فى "فروطاغوراس" و"مېنون" و"الجمهورية" و"غريغياس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم .
بـ فان السفسطائيين - راجع على الخصوص "فروطاغوراس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ - على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التي يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكية . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا بعادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم في علم السياسة احتيج ، فيما يظهر ، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ - لكن السفسطاثيون الذين يعجبون عجيجا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بماذا تشغل . ولو علموا لما خلطوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين بجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماما . في كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضا تراكيبها ونظمها

§ ١٩ - اضافة العمل الى النظرية - كثير من رجال السياسة حتى في أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ - ولو علموا - يلزم ادّكار أن أرسطو بعلاقته بفيلسوف الاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة في بعض حكومات عصره .

- مجموعة صالحة للقوانين - لا أدري الى من يرجع هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقتنعوا بأن لا يحفلوا بما إذا كان العمل في جملة حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

§ ٢١ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكون الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العنايةات المختلفة التي يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمرجة التي تحلل كل قرونها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والدساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فأنها تظهرلى نافعة حينما يكون المرء كفأ للنظر في هذه المواد ولتحكم على ما هو خير وما هو شر ولتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون ضيراً أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تبنى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ - حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع محلاً كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تم بذلك

§ ٢١ - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفسطائيين في زمان أرسطو كان يصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يسند إليه هذا الرأي .

§ ٢٢ - قد تركوا حقل التشريع محلاً - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطاً . فان مجرد إذكاء قوانين أفلاطون تكفى لإبطاله .

يقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ - وبديًّا حينما نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عوجج معالجة موفقة، فالتنا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تتجى الممالك على العموم أو تضييها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

- فلسفة الأشياء الانسانية - تعبير حقيقى بالانجاء .

§ ٢٣ - لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثانى من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقتنا الثابتة في "كتاب الروح" وفي الجواهر بقا... الخ .
- الدساتير التي جمعناها - هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثانى من "الفرجاتا استبرويكوروم" أى "القطع التاريخية" لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمة على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

- ما هي أفضل مملكة - راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

- فلندخل إذن في الموضوع - هذا يمكن أن يمهّد للدخول في السياسة . ولكن كان ينظر هنا أن يسقط هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق - وكل ما كان يميزها إنما هو خلاصة .

اصلاح خطأ

الجزء الثاني :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفونيم	نيوفتونيم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٣٧٠ تعليق	لنكه	لكنه
	٣٨٢ تعليق	على يظهر	على ما يظهر
٢	٣٩٣ ترجمة الباب	هذا الدعة	هذه الدعة

Bibliotheca Alexandrina



0409176